Vladimir Jankélévitch

PUR ŞI IMPUR

Traducere din limba franceză
de ELENA-BRÂNDUŞA

NEMIRA
2000

Lucrare apărută cu sprijinul
MINISTERULUI CULTURII

Coperta colecţiei: RĂZVAN LUSCOV
Ilustraţie: Fernand Khnopff,
L'Art, **ou Ce** *Sphinx,* **ou** *Les caresses,* **1896**

VLADIMIR JANKELEVITCH
LE PUR ET L'IMPUR

© Flammarion, 1960

© Editura Nemira, 2000
Comercializarea în afara graniţelor ţării fără acordul
editurii este interzisă.

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, Bucureşti
Telefax: 314.21.22; 314.21.26
Clubul cărţii: C.P. 26-38, Bucurerti

e-mail: editura@nemira.ro
www.nemira.ro

ISBN 973-569-444-1

totem

Colecţie coordonată de DAN PETRESCU

Capitolul I

METAFIZICA PURITĂŢII[9]

Sunt pur, sunt pur! Aceste cuvinte, pe care cei ce mureau în Egiptul antic le luau cu ei în marea călătorie ca pe o provizie de drum, cuvintele acestea seamănă mai degrabă cu un protest sau cu revendicarea unei stări de drept; poate că aceste cuvinte se potrivesc mumiilor din necropole, dar nici un om în viaţă nu poate să le pronunţe cu bună credinţă. într-adevăr, nimeni nu poate afirma despre sine şi chiar în clipa de faţă: «Sunt pur», *purus sum*; adjectivul pur nu poate fi niciodată atributul unei afirmaţii categorice la persoana întâi singular a indicativului prezent, la persoana întâi substanţială a indicativului atemporal. Nu, nici un om nu poate, fără restricţii sau fără umor, să-şi adreseze lui însuşi o asemenea judecată de valoare, în chiar clipa de faţă; cel puţin nu subiectul care vorbeşte este îndreptăţit să judece! Să fim bine înţeleşi: sunt multe alte calităţi sau excelenţe pe care eul nu poate să şi le atribuie chiar el sieşi; aşa sunt farmecul, modestia, umorul şi, în general, toate «naturile simple» ce se sting cel mai uşor, toate perfecţiunile pe care, atingându-le cu gândul numai o clipă, le

inocenţa în persoană, sau puritatea substanţială, dar, prin definiţie, el nu are habar de aşa ceva; copilul *este* pur, dar nu *ştie* asta şi chiar nu este pur decât cu condiţia de a o ignora; adultul conştient ar şti aşa ceva şi chiar ar şti cu asupra de măsură dacă ar fi, dar tocmai pentru că ştie nu mai este! Cel ce apreciază valoarea purităţii este el însuşi şi prin persoana lui *ipso facto* impur! Este cazul să repetăm o dată cu Angelus Silesius: ceea ce sunt, nu ştiu, iar ceea ce ştiu, nu sunt. Profunzimea Fiinţei şi unilateralitatea Cunoaşterii par să se excludă. De ce trebuie oare ca inocenţa şi conştiinţa să fie întotdeauna distribuite în coloane diferite? Căci se ştie că inconştienţa, prin definiţie, nu este nicicând dată celui inconştient, ci celui conştient, care o reconstruieşte şi o proiectează în copil. Or, disjuncţia este şi mai radicală dacă este vorba despre puritate, şi nu despre modestie sau farmec. Este ridicol să te consideri modest, fermecător, inteligent sau spiritual - dar este imposibil să te pretinzi pur: aici, nu numai complezenţa noastră este suspectă, ci afirmaţia însăşi este contradictorie; cel ce se declară modest, fără a lăsa altuia grija de o spune pentru el, este cu siguranţă un vanitos şi un prost în chiar actul prin care declară şi în clipa când se-mbată cu aşa ceva, dar nimic nu se opune ca el să fie, de altfel şi în general, inteligent şi plin de umor; de n-ar fi slăbiciunea firească a făpturii, cum să spun? cel modest ar trebui chiar să poată spune că e modest fără nici o absurditate, cu condiţia să-şi cunoască propria virtute fără a-şi pierde capul... Vai! Cel ce face profesiune de puritate, sau îşi auto-decemează brevetul de suflet neîntinat, nu-şi pierde din nou, pe moment, propria excelenţă, ci dovedeşte prin chiar acest fapt că n-a fost niciodată pur; această afirmaţie nu avea sens decât cu condiţia de a fi absolută şi atemporală; şi deoarece aici este vorba despre totul sau nimic în viaţa morală,

puritatea unilaterală a unui om ce ar fi neprihănit din când în când, în anumite privinţe, din cutare sau cutare punct de vedere, ci este puritatea omnilaterală şi fără *quatenus* * a unei fiinţe care ar fi pură în chip absolut. Or, nu e destul să spui: a declara puritatea înseamnă, în mod dialectic, a înceta de a mai fi ceea ce declari că eşti... pentru a redeveni ce-ai fost, poate, în clipa imediat următoare, când nu te mai gândeşti la asta! ci trebuie să spui: declararea purităţii e mai mult decât un angelism, este un non-sens şi o imposibilitate radicală, iar această imposibilitate, pe care diversele imposturi ale persoanei întâi o exprimă din toate punctele de vedere, este fără îndoială fundamentul metafizic al modestiei. Numai Dumnezeu poate spune, aşa ca în apariţia din Rugul aprins[1]: Eu sunt cel ce sunt, eyd) eiţll 6 d)v, eludând prin această tautologie orice precizare referitoare la natura lui inefabilă; dat fiind că este dintotdeauna preexistent, el îşi afirmă simplu, prin predicaţie circulară, existenţa imemorială. Cu atât mai mult, Actul pur trebuie să poată spune despre el însuşi: Eu sunt pur, aşa cum Isus a spus despre sine Ttpaijţ eiţli, sunt blând, fără ca asta să i se urce la cap. Şi chiar mai mult, substanţa absolută trebuie să poată suporta conştiinţa sinelui ei propriu şi afirma fără să se îmbete: sunt bună, plină de milă şi nesfârşit de înţeleaptă. Cât despre om, el poate, meditând cu glas tare şi vorbind singur, să-şi descopere propria existenţă în propria-i gândire, fără să neglijeze cu nimic smerenia: prima persoană a conjugării, care e persoana aleasă pentru Cogito, nu aboleşte evidenţa acestui Cogito, deşi evidenţa este aici compatibilă cu un fel de mirare metafizică. Or, puritatea este o calitate morală ce nu tolerează pronumele Eu. Nu devenim inexistenţi pentru că suntem conştienţi de

*** Quatenus (lat.) = „până unde?“, „până când?*. Prin extensie, „limită“ (n. trad.)**

vorbi decât la trecut sau la viitor - la viitor, dacă e vorba despre sfârşitul vieţii, la trecut, dacă e vorba despre neantul prenatal. Aceeaşi fatală alternativă, ce disjunge eul şi momentul prezent, se aplică şi intuiţiei purităţii: la prezent nu putem vorbi decât despre puritatea altuia, adică prin conjectură şi analogie; despre propria noastră puritate nu putem vorbi decât la preterit (şi cât de himeric!) sau la viitor (şi cu câtă încredere nebună!)... Pur, eram şi voi redeveni - dar la drept vorbind eu nu *sunt* astfel niciodată. Puritatea suverană, mai întâi, este asemenea lui Dumnezeu despre care nu se ţin disertaţii decât la modul negativ, de exemplu spunând altceva. într-adevăr, numai impurul este dicibil şi cognoscibil; doar ea, impuritatea cea groasă şi onctuoasă poate trece drept cognoscibilă şi descriptibilă şi narabilă, cognoscibilă în relaţiile ei complexe cu alteritatea, descriptibilă în realitatea ei intrinsecă, narabilă în devenirea ei istorică; fără un minimum de nefericire sau de imperfecţiune, adică de diversitate, nu prea avem cu ce ne hrăni, iar cunoaşterea moare de plictis şi de inaniţie, din lipsă de materie. *Sofistul* lui Platon arăta în ce chip nefiinţa face să înceapă discursul şi face posibilă atribuirea. într-adevăr, din momentul în care umbra alterităţii începe să voaleze Fiinţa pură, aceasta din urmă poate fi gândită; fiinţa devine cognoscibilă când nu este ea însăşi sau când nu este doar ea însăşi, altfel spus când este fie alterată, fie compusă. Doar ceea ce e impur, cu rugozităţile, asperităţile, disparităţile şi amestecurile lui, dă cunoaşterii noastre ceva de care să se prindă. Atunci când îşi face propriul portret, La Rochefoucauld se preface că se descrie pe sine cu miile de imperfecţiuni ale firii lui[3]: căci ce poate fi şinele pentru cineva sincer, dacă nu o fiinţă nici bună, nici rea, nici îngerească, nici drăcească, o fiinţă care nu ajunge prin nimic la extreme, care posedă jumătăţi de calităţi stricate de jumătăţi de defecte, virtuţi deteriorate de vicii, părţi

scepticismul lui *sau-sau* să tempereze neutralismul lui *neque-neque,* neutralismul şi scepticismul fiind două forme de pudoare; însă, deoarece trebuie până la urmă să fie ceva, cel ce nu-i nici una nici alta este, chiar prin asta, şi una şi cealaltă, amândouă deodată, strângând în el caractere contradictorii, în chip paradoxal. în fond, adevăratul adverb al lui La Rochefoucauld este adverbul *Destul*; calificativul lui este *Pasabil,* care e, la urma urmei, calificativul făpturii. Autoportretul lui La Rochefoucauld ar putea servi ca ilustrare a fragmentului din Pascal referitor la statutul intermediar al omului. Acel pictor care se reprezintă lucid aşa cum este, cu negii şi ridurile lui, cu micile anomalii şi chiar disimetriile chipului, acela exprimă, în limbajul lui, adevărul despre o condiţie amestecată, în care se află şi bine şi rău, şi care ne lasă la jumătatea drumului între optimism şi mizantropie. Iată cum se exprimă Pierre Charron: «Toate lucrurile pe lumea asta sunt amestecate şi muiate în opusul lor; totul e amestec, nimic nu e pur în mâinile noastre.. ,»[4] A recunoaşte meritele cuiva nu înseamnă oare ca, la distanţă egală de extremismele pasionale, să determinăm nota acceptabilă ce-i revine şi să recunoaştem în el amestecul mereu liniştitor şi mereu înşelător de pozitivitate şi negativitate? Cât despre impur, numai veşti bune! descrierea şi naraţiunea au un frumos viitor... Despre fiinţa impură multe sunt de spus, chiar totul e de spus! - Nu e nimic de spus, dimpotrivă, despre goala puritate. Pozitivitate supremă, această puritate este ca o afirmaţie pe care n- o atinge nici măcar umbra vreunei negaţii virtuale, ce nu se afirmă prin opoziţie la nişte refuzuri sau rezistând contestaţiei, ce n-ar fi niciodată un efect de contrast, ce n-ar cunoaşte nici clar-obscur, nici relief. Puritatea purissimă, sau, mai bine, Puritatea-pe-scurt este atât de mult un superlativ absolut încât e de ajuns, la rigoare, să

care, intrinsec, poate fi din plin contrariul unei naturi simple[5]; de exemplu, o poezie pură, adică fără amestec de proză sau de intenţii didactice, o muzică pură, adică fără amestec de literatură sau de pitoresc, o matematică pură, ce exclude aplicaţiile tehnice şi utilitare, o limbă pură, ce exclude termenii străini, în sfârşit, o raţiune pură reprezintă purităţi relative şi unilaterale; Platon în *Philebos* vorbeşte despre plăceri «pure», neamestecate cu durere, iar Bergson despre o percepţie «pură», fără nici un adaos de amintire; şi, mergând pe această linie, nu înţeleg de ce o ură «nediluată» n-ar fi o ură pură... Nu în acest chip este pură Puritatea în sine: puritatea vinului pur sau a durerii pure nu-i sunt de ajuns; puritatea privativă a unei forme dispensate de materie, a unei pure inteligenţe fără amestec de afectivitate este simplă negare pe lângă suprema transparenţă: «pur» nu mai e nici adjectivul unei substanţe, nici un atribut printre altele, nu: substanţa însăşi este toată puritate; la rându-i, Actul pur nu este pur cu o puritate partitivă sau accidentală, aşa cum ar sugera epitetul, ci este chiar ipseitatea purităţii; el este transparenţă în chip esenţial şi total, transparenţă uniformă şi chiar informă. - Cel pur în sens metaempiric este mai întâi, ca şi fiinţele pure în mod empiric, cel ce nu e nimic altceva decât el însuşi, şi deci care nu e, în acelaşi timp, un altul decât sine, adică e neîntinat de cutare element străin determinat; dar mai apoi el este pur în mod absolut, adică intrinsec simplu, şi prin urmare este pe de-a-ntregul numai el însuşi... (amo). Aceste două caractere reprezintă unul pentru celălalt ceea ce distincţia reprezintă pentru transparenţă sau dAlKpiveq pentru KaOapov[6] - primul indicând absenţa amestecului, cel din urmă desemnând lumina interioară; puritatea empirică se opune aşadar suprapurităţii tot atât cât exclusivismul negativ pozitivităţii şi plenitudinii

1. Puritatea inefabilă

Orice fiinţă, fie ea impură, empiric pură sau metaempiric pură, este identică sieşi. Dar fiinţa imperfectă şi concretă, pură relativ la alţii, impură în alte privinţe, oferă prilejuri extrem de diverse discursului care îi amănunţeşte natura şi predicaţiei care o relaţionează cu nenumăratele ei corelate. *Sofistul* spunea că nefiinţa relativă face posibilă atribuţia: interferenţele ce se produc între fiinţe finite şi multiple, negaţiile, excluziunile şi refuzurile ce rezultă din aceste interferenţe dau într-adevăr o raţiune de a fi judecăţii şi ştiinţei discursive. Aceeaşi alternativă ce pare a-şi avea izvorul în lipsa constanţei şi a legăturii între valori veghează şi asupra raporturilor morale. Aceasta mobilizează discursul şi gândirea. Dimpotrivă, puritatea absolută sau nerelativă nu se pretează decât la o fascinantă tautologie. Se poate spune, prin metaforă şi în limbajul relaţiei (căci numai relaţia se poate spune sau exprima), că purul între puri este, relativ la el însuşi, în sine şi ca sine, Ka0' ai)XO. Dar aceasta nu înseamnă să recunoaştem că purul astfel raportat la el însuşi este considerat în mod absolut... dacă mai putem spune că-i «considerăm»? însăşi «tautologia» în acest sens este un logos destinat să simuleze şi deja un mod apofatic de a vorbi: logosul, nu-i aşa? este făcut pentru a spune sintetic ceva, în speţă pentru a exprima una în raport cu alta, şi nu pentru a repeta *Ego sum qui sum,* nici pentru a bâlbâi, ca Unul lui Plotin, 'Eytb eivi... Căci acest cuvânt şchiop nu e un cuvânt, şi gândirea aceasta imobilă nu e o gândire, şi această reiterare bătând pasul pe loc este mai puţin o definiţie cât o exclamaţie. Chiar verbul A fi, oricât de gol ar fi el, încă pare dens faţă de această inexistentă şi sublimă puritate, faţă de această transparenţă excluzând orice progres, orice alteritate, orice act sintetic. Trebuie să ne înţelegem:

I

stricto sensu, **nici numit[7], nici definit, nici exprimat. Pe de o parte, simplitatea lui sfidează chiar de la început orice analiză, analiza presupunând nişte părţi componente de descompus şi un minimum de complexitate de care să se poată „prinde“ discursul: pozitivitatea fără conţinut, nici pluralitate intrinsecă, este aşadar *indescriptibilă.* Apoi, imobilitatea lui - chiar dacă această imobilitate n-ar fi decât eternitatea unei secunde - descurajează orice naraţiune: purul atemporal este aşadar *inenarabil;* un cer fără nori nu are nimic de spus, o vreme veşnic frumoasă nu oferă subiecte nici pentru dramă, nici pentru roman: nu se povesteşte decât despre cerul înnorat şi schimbător, inocenţa pierdută, febril căutată, dureros regăsită şi imediat pierdută din nou, despre vicisitudinile vremii schimbătoare şi zigzagurile devenirii tulburi. Simplitate purissimă şi puritate simplissimă, Inenarabilul ar evoca nu cerul dramatic al peisagiştilor olandezi, ci azurul imuabil şi bolta de aur a lui Fra Angelico; nu vântul dinspre mare ce mână toamna nori cumulus prevestitori de furtuni, ci vara perpetuă, cerul fără drame, marea plată. Această puritate cristalină, această monotonie perfectă trecând dincolo de orice politonie, această albiciune mai glorioasă decât purpura trandafirilor şi graţia heliotropului[8] opreşte dinainte devenirea: de aceea istoricul cronicilor volubile, bogate în evenimente şi aventuri, o va considera fadă şi chiar insipidă; pentru că plicticoasa puritate seamănă cu o beatitudine senină până la disperare, pe care n-o tulbură nicicând norii îngrijorării şi nici pasionanta nefericire. - Orice ar fi, indescriptibilitatea şi inenarabilitatea Supremului Pozitiv sunt ceea ce justifică tocmai căile negative. Asemeni lui Dumnezeu, căruia nimeni nu-i poate spune numele sau suporta vederea, puritatea cere întrucâtva o privire oblică şi indirectă. Sau, dacă preferăm acum**

vizibilă indirect, în corpurile pe care le luminează. Contradicţie paradoxală şi cu adevărat dialectică! Ecranul impenetrabil ce opreşte, interceptează, absoarbe lumina este exact ceea ce ne-o face diurnă; obstacolul obscur ce neagă lumina este de asemenea organul vizibilităţii ei: căci negaţia presupune afirmaţia, după cum nefericirea dă preţ fericirii. Puritatea aduce la lumina zilei lucrurile impure şi obscure, dar ea însăşi (od)Tf|), în ipseitatea ei, este mai orbitoare decât soarele; ea nu este vizibilă, asemeni luminii, decât în spaţiul atmosferic al corpurilor iluminate. Chiar mai mult: puritatea este ca şi sticla de la geamuri, *invizibilul prin care se vede*; transparenţa însăşi nu e făcută ca să fie văzută, ci ca să se vadă corpuri opace şi masive prin ea: singura funcţiune a inexistentei transparenţe este aceea de a lăsa să transpară un peisaj cu reliefuri, sculptat de umbră şi capabil, într-un cuvânt, să ne capteze privirea. Or, ce este puritatea-în-sine dacă nu diafan peste diafan, dacă nu o lumină ce, luminând golul, se reduce la întuneric? Orice am face ca să vorbim despre puritate trebuie să vorbim despre altceva şi cu precădere despre impur... care, cel puţin, este *ceva*: adevărata filozofie apofatică a purităţii va fi, în speţă, descrierea impurităţii contemporane şi recenzarea detaliată a nenumăratelor modalităţi ale fiinţei impure; comparând indecibilul cu dicibilul care este multiform, plurivoc şi palpabil, şi spunând cel puţin ceea ce indecibilul nu este, moralistul şi-a găsit în sfârşit o ocupaţie. Oare impurul nu este legiune? şi după cum litaniile din teologia negativă pot să se prelungească la nesfârşit, tot aşa vorbăria consacrată impurului are în faţă un mare viitor: căci numărul predicatelor pe care trebuie să i le refuzăm lui Dumnezeu... şi celui pur este absolut nedeterminat, şi chiar nelimitat. Filozoful care, găsind în sfârşit ceva de spus, îşi găseşte şi ceva de

de melancolie pe care viaţa o amestecă în orice bucurie a omului, sau o albiciune veşnic acoperită şi pătată de cenuşiul realului: filozofia negativă va avea deci ca punct de plecare o puritate reală, adică o puritate impură şi amestecată cu alteritate, pentru a imagina mai apoi o puritate virtuală, adică o puritate pură, căreia i-ar nega unul câte unul toate atributele existenţei empirice şi concrete. Puritatea pură nu ne îngăduie decât să ne bâlbâim, pe când puritatea impură, care e impuritatea pur şi simplu, ne lasă să flecărim la nesfârşit. E mai bine oare să flecărim sau să ne bâlbâim? Am avea suficiente motive pentru a ezita dacă, nereuşind să numim sau să atribuim impalpabilul, imponderabilul, insesizabilul nu-ştiu-ce, filozofia negativă nu ne-ar permite cel puţin să-i stabilim conturul: astfel negaţiile ne pot pregăti ca să întrevedem poezia pură, cu toate că poezia acestei poezii este în ea însăşi inexprimabilă. - Pe de altă parte, o dialectică progresivă este uneori capabilă să încline puţin câte puţin intuiţia noastră spre această limită a superlativului de neatins: ceea ce nu poate fi descris este cel puţin sugerat la capătul unui demers nesfârşit şi într-un anumit fel asimptotic. închipuiţi-vă, ne cere Plotin[9], imaginea luminoasă a unei sfere transparente (calpa 8taavr|q); mai apoi faceţi abstracţie de masa ei (oyKOţ), de materia ei (ofiti) şi chiar de locul unde v-o închipuiţi; şi pentru că toate astea nu sunt, fireşte, de ajuns, invocaţi-1 pe Dumnezeu creatorul ca să vă ajute să faceţi saltul periculos şi să concepeţi dintr-o dată ceea ce nu poate fi conceput. Culmea supremei purităţi nu este numai albi- ciunea ce depăşeşte orice împestriţam multicoloră, orice policromie sau politonie, orice diversitate bălţată (căci albiciunea încă mai este o culoare opacă), puritatea este o transparenţă; puritatea nu este doar o transparenţă - căci dacă transparenţa e invizibilă, ea nu e din cauza aceasta şi inexistentă sau inconsistentă sau

pentru a atinge această culme a purităţii *anipotetice,* nu trebuie să luăm prosteşte cutare sau cutare metaforă literal: trebuie să lăsăm ca fiecare metaforă să fie distrusă de metafora următoare, fiecare ipoteză de ipoteza superioară, şi să întreţinem în şinele nostru un spirit de mobilitate şi de subtilizare infinită; să refuzăm a ne mărgini la planul fizic şi topografic; să interpretăm, în sfârşit, în sens anagogic sau pneumatic gemele din *Phaidon* şi pietrele preţioase din *Apocalipsă,* şi strălucirea aurului, şi puritatea translucidă a cristalului. Numele talentului ce ne permite să considerăm ca pe nişte etape, momente sau grade (é7ti(3da£iç) imaginile impure ale unei purităţi inimaginabile este umorul. Dar acest umor este şi o asceză: pentru că ablaţiunile succesive (daipéoEiç) pe care dialectica ni le impune pe drumul abstractizării celei mai acute recapitulează pentru inteligenţă etapele oricărei

2. Paradis pierdut sau viitor escatologic?

Şi iată un alt fel de filozofie apofatică, în care timpul scurs sau timpul ce va să vină ne scutesc de viziunea imediată a indeci- bilului. Să ne aducem aminte că puritatea este greu de susţinut numai la prezent, şi îndeosebi la persoana întâi: dimpotrivă, impuritatea contemporană este un spectacol foarte uşor de susţinut şi chiar foarte literar. în loc să ne servim de impuritatea actuală ca de un termen de contrast, în loc să descifrăm în ea prin lectură directă versiunea negativă a purei pozitivităţi, ce-ar fi dacă am recunoaşte în ea efectul unei decadenţe sau semnul premergător al unei purităţi ce va să vină? Conceptuală atunci când rezultă dintr-o dialectică, puritatea devine efectivă dacă este punctul de plecare sau de sosire al unei povestiri istorice. Aruncându-şi un ochi spre trecut prin

mai întâi alături şi îngustând puţin câte puţin unghiul de deviere: în acelaşi fel, retrospecţia istorică şi anticipaţia escatologică, fugind şi una şi cealaltă din focul prezentului, substituie în dimensiunea temporală viziunea perpendiculară prin cea oblică. Astfel, a urca în trecut, a coborî spre viitor vor fi două moduri de a luneca cronologic pe lângă puritatea inimaginabilă şi de negândit. Şi, înainte de toate, impura realitate prezentă este un câmp de ruine, iar teologul istoriei priveşte aceste rămăşiţe ca un arheolog ce încearcă să reconstituie nişte splendori de nerecunoscut. Noi înşine suntem degeneraţii acelei splendori: de aceea, pentru oameni ea este obiectul unui regret profund, al unei nostalgii nestinse şi al unei foarte iluzorii reminiscenţe în acelaşi timp; făptura pradă răuluis întoarcerii (VOOXOQ) îşi închipuie o vârstă de aur şi de cristal, o epocă în care aurul încă nu era adulterat de aliajele fiinţei decăzute, nici cristalul întunecat de respiraţia conştiinţei, nici apele pure ale diamantului nu erau tulburate de cea mai mică bulă de aer. Hephaestos şi Dionysos, zei ai amestecurilor după *Philebos,* tutelează civilizaţia decadentă ce ne separă de paradisul pierdut... Dar oare un paradis poate fi şi altcumva decât pierdut? Visând la «fosta lui stare», la defuncta lui natură inteligibilă, omul îşi reprezintă preteritul purităţii în culorile cele mai idilice. - Viitorul mitic face pandant trecutului mitic, precum mirajul consecutiv cu mirajul antecedent; făptura dintre ele este o fiinţă impură pe care regretul paseist şi speranţa futuristă o trimit de la unul la alta; căci impuritatea ei nu este doar un vestigiu melancolic dintr-un palat în ruină, ea este şi mai mult un semn prevestitor, un gaj şi o făgăduinţă, o făgăduinţă ce consolează regretul sfâşietor; mai mult decât o dorinţă: o speranţă! (căci putem dori ceva fără a spera...) Regretul după puritatea străveche face corp comun cu dorinţa de

şi ne incumbă ca un viitor; orice durată, chiar dacă obiectul ei este întoarcerea la origini, face parte din futuriţie şi se întinde dinaintea prezentului nostru. Aşadar, întorsul lui în spaţiu se suprapune peste dus pentru a-i anula, dar întorsul în cronologie se adaugă dusului, pentru a-i prelungi. Şi, prin urmare, puritatea nu poate fi postulată retroactiv ca un paradis pierdut fără a fi propusă *ipso facto,* în mod activ, ca un paradis ce trebuie regăsit: ceea ce făptura a pierdut, poate, prin păcat, trebuie să fie regăsit prin efortul voinţei sale şi prin căinţă - pentru că cel ce va repara greşelile păcătosului e aici. Această restaurare a integrităţii noastre nu este nimic altceva decât «purificarea». Reciproca nu e mai puţin adevărată: obiectul nostalgiei noastre este, de asemenea, un ideal, dar, viceversa, în vocaţia noastră se află ceva nostalgic, un fel de vagă reminiscenţă; regretul proiectează în viitor o datorie, dar şi îndatorirea lasă în urmă umbra unui regret. începutul ne este sfârşit, dar viitorul nostru însuşi este un trecut. Nostalgia unei purităţi trecute, vocaţia unei purităţi viitoare, fobia impurităţii prezente - iată ce ne oferă, aşadar, experienţa. în toate acestea, unde este intuiţia propriei purităţi? Unde este puritatea la prezent? - Mai mult. Omul nu se mulţumeşte să-şi trimită puritatea în trecut şi în viitor, să o respingă şi să o împingă, el duce acest viitor şi acest trecut la infinit, îndepărtează până la limită dubla himeră cathară. Trecutul mitic al vârstei de aur şi viitorul utopic al judecăţii de apoi sunt, într-un fel, ipostazele preteritului recent şi ale viitorului iminent, şi ele măresc la nesfârşit zona de difuziune imediată a punctului focal numit Prezent. Astfel, în creaţia lui Gabriel Faure, îşi fac pereche «prima dimineaţă a lumii», pe care Charles van Lerberghe o descrie în *Cântecul Evei* [10]> şi *In Paradisum* din *Requiem,* unde pedala imobilă şi azurul nemişcat al lui *re* major, de-abia colorat de o

minutului actual, din clipa imediat anterioară vârsta de aur a clipei prezente, acele întârzieri nu sunt decât miniaturile unei singure mari întârzieri - întârzierea unei conştiinţe postume în raport cu o defunctă inocenţă; tocmai istoria oamenilor, în general, soseşte în întregime şi definitiv prea târziu, întârzie incorigibil asupra unei stări pre-temporale şi ante-istorice; e pierdută pe vecie ocazia unei «vieţi anterioare». Şi, în mod asemănător, îndepărtatul viitor mesianic ipostaziază micul avans infinitezimal al unei conştiinţe prea grăbite ce anticipează fericirea minutului următor sau puritatea clipei în curs: de data aceasta, întreaga istorie a umanităţii se derulează prea devreme; toate pretenţiile oamenilor sunt premature în raport cu un viitor care nu va veni decât la sfârşitul vremurilor, după cum sunt tardive în raport cu un trecut mai-mult-ca-trecut, urcând la începutul vremurilor. Fiinţa care se crede încă pură, dar nu mai este de mult timp (sau, mai bine spus, dintotdeauna, având în vedere că n-a fost niciodată astfel!), care se crede deja pură şi încă nu este (sau, mai bine spus, nu va fi niciodată!), această fiinţă iremediabil impură trăieşte într-o perpetuă stare de anacronism şi la egală distanţă de două purităţi deopotrivă de fabuloase, deopotrivă de inaccesibile. Dintr-un minut în altul prezentul nostru, fie că îşi accelerează mersul, fie că-i încetineşte, nu reuşeşte nicicând să fie contemporan cu propria-i puritate: acest mic anacronism al fiecărei clipe se întinde în ambele sensuri, spre un trecut arhaic şi spre un viitor escatologic, şi împinge starea originară tot atât de departe ca şi împlinirea finală, până la orizontul extrem al mitului. Această îndepărtare nesfârşită, relaxând trecutul apropiat de mâinele imediat ce urmăresc de-aproape prezentul nostru, lasă istoria şi dialectica discursivă să se desfăşoare în voie: căderea fulgerătoare devine decădere încetinită, prăbuşire paraşutată, deteriorare treptată; conştiinţa, în loc să cadă dintr-o dată,

cărui întindere ne aerează destinul. Istoria este procesul în cursul căruia impuritatea se îngroaşă puţin câte puţin, chiar dacă punctul ei cel mai imaculat nu mai este la superlativ într-o clipită; mai ales regenerarea reface sistematic ceea ce degenerarea a desfăcut, iar reintegrarea, ca şi decadenţa, este treptată, chiar dacă conversia finală va fi subită. De aceea purificarea ocupă, în grijile noastre, cu mult mai mult loc decât însăşi puritatea. Relativ la puritatea foarte pură şi primită gratis în întregime, remarcam noi, nu e nimic de spus şi *a fortiori,* de făcut: pentru că a contempla cu siguranţă nu înseamnă a face! Iar acum, dimpotrivă, sunt multe de spus despre trecut şi totul rămâne de făcut în ce priveşte viitorul... Despre trecut: istoricul povesteşte cum am ajuns aici, din ce catastrofă anume sunt rămăşiţe imperfecţiunile noastre. Pe de altă parte, moralistul munceşte ca să ajute la încolţirea seminţelor viitorului, ca să restaureze omul pur: Catharsisul este tocmai această îndatorire interminabilă. Sau, în termeni cronologici: purificarea vindecă răul produs de anacronism, ce împiedică omul să fie contemporan cu propria-i puritate; ea îi permite să recupereze acest decalaj fatal, îi redă preafericita contemporaneitate; din absenţă, fie că aceasta este în trecut sau în viitor, ea face din nou un prezent: conştiinţa târându-se în urmă sau aflată în avans, conştiinţa întârziată sau prea grăbită regăseşte, purificându-se, paradisul eternei Ocazii şi al purităţii mereu actuale. Purificarea este timpul dirijat. Dar oare în acest caz «eucronismul» ocaziei cronice, care e vocaţia şi ţinta noastră, n-ar consta în resorbţia oricărei cronologii? Oare cronologia bună nu s-ar confunda cu ceea ce este etern?

Originea vremilor şi mistuirea vremilor nu sunt momente istorice concrete: de aceea puritatea pe care se socoate că ele o întrupează nu este, nici ea,

ordine cu totul alta decât istoria, **ea e de la bun început su- praistorică. Nu vă obosiţi Săpând în amintiri sau căutând în arhive, ca să descoperiţi acest *dincolo* de timp, acest *dincolo* de orice cronologie şi de orice cronică! Din puritatea iniţială nu păstrăm o amintire psihologică, ci o reminiscenţă inteligibilă, o «anamneză» imemorială; şi, la fel, puritatea finală este obiectul nu al unei previziuni empirice, ci al unei întrezăriri profetice. Este ca şi cum am spune că prin aceasta puritatea seamănă cu dezinteresul perfect după Kant: niciodată, nicăieri şi nimeni n-a întâlnit, nici nu va întâlni vreun exemplu de aşa ceva, vreun caz empiric... Nu, nimeni nu este pur! Puritatea nu este numai rară, puritatea este inexistentă; puritatea nu este numai inexistentă în fapt sau până în prezent, este *imposibil* ca puritatea să existe ici sau colo, în nişte coordonate determinate de dată şi loc, întruchipată de cutare sau cutare om. Puritatea nu există - şi totuşi puritatea nu defineşte vocaţia. Nimeni nu este pur, nici n-a fost sau nu va fi vreodată în toată specia umană şi în toată istoria omenirii, nimeni, nici măcar vreun sfânt şi nici măcar printr-o minune - şi totuşi în noi dorinţa de puritate protestează cu încăpăţânare împotriva eşecurilor, a dezminţirilor şi a decepţiilor aduse de experienţă. Ireală până la disperare, dar realizabilă în infinit, puritatea îşi face încă auzită chemarea în concertul discordant al fiinţei noastre. Ea ne reglează eforturile. Ea dă o direcţie acţiunii noastre. Dă un sens valorilor noastre. Ea seamănă, prin asta, cu proprietăţile geometrice, care nu depind de realizarea unei figuri *hic et nune,* la tablă, unde profesorul desenează o figură: pentru că teoremele privitoare la triunghi rămân adevărate, chiar dacă nu există un singur triunghi fizic perfect în natură. Kant ar fi spus că puritatea este, în acest sens, raţională; dar, cum ne păstrăm dreptul de a gândi că aprioricul nu este**

cum infidelitatea, nesinceritatea, ingratitudinea, nedreptatea şi imoralitatea îşi preced contrariile lor pozitive, dreptatea, gratitudinea şi sinceritatea. De drept şi *a posteriori, Xóyoi* şi nu Χρόνο, purul devine model, sistem de referinţă şi principiu: o intervertiré ideală a anteriorului cu ulteriorul restabileşte întâietatea ierarhică a purităţii: afirmaţia vidă, pustiul oricărei determinări concrete apar acum ca o pozitivitate cu care nimic altceva nu se amestecă; impurul atât de bogat în fapte diverse,

3. Puritatea începutului şi păcatul reînceputului

Cele două limite metaempirice ale trecutului extrem dincolo de orice preterit şi ale viitorului absolut dincolo de orice viitor desemnează aşadar unul şi acelaşi principiu care este începutul începuturilor sau sfârşitul sfârşiturilor, început absolut iniţial sau sfârşit definitiv, după cum impurul se consideră degenerat sau se simte chemat să se regenereze. Există, în aceste credinţe, o simetrie sau o reversibilitate între degradare şi purificare, aceasta din urmă nefiind decât o decădere întoarsă pe dos şi parcurgând în sens invers aceleaşi etape. Totuşi, puritatea antecedenţă sau originară se impune regretului nostru cu mai multă forţă, poate, decât se impune puritatea teleologică speranţei noastre de n-ar fi decât fiindcă, lângă noi, copilul rămâne ca o mărturie a propriului nostru trecut, a castităţii noastre preconştiente, un fel de vestigiu din paradisul pierdut: paradisul nu e chiar pierdut, din moment ce copilul se află lângă noi! Aprioricul purităţii este şi o prioritate, iar dacă întoarcerea la început este un fel de viitor, progresul care ne duce la acest început este mai ales o regresie; chiar mai mult: prioritatea, nefiind nici măcar relativă la o

influenţeze, întrucât ea nu exista; cât despre începutul absolut, el este în mod obligatoriu pur, deoarece el însuşi e preexistent oricărei alterităţi. Cea mai pură dintre toate purităţile este, într-adevăr, actul pur al primei improvizaţii divine, pentru că este «limita» dezinteresului absolut; Actul primordial ce instaurează fiinţa este, chiar prin definiţie, un act absolut prevenitor, căruia nimic nu-i preexistă... Cum ar putea fi impur? Cu ce s-ar amesteca oare libertatea iniţială, dacă tot ceea ce va fi este creat prin*fiat*-ul lui? Doar Dumnezeu, înainte de prima zi, nu trebuie să obţină favoarea nimănui, nu trebuie să oblige pe nimeni, să uimească pe nimeni; nici un gând ascuns despre vreun serviciu făcut cuiva, nici un dram de spirit mercenar; Dumnezeu nu este absolut deloc suspect nici de cea mai măruntă complezenţă, iar mulţumirea de la sfârşitul fiecărei zile, şi mai ales, cea din ziua a şaptea pe care par să i-o atribuie cuvintele biblice «şi Dumnezeu văzu că aceste lucruri erau bune foarte», această mulţumire se referă la opera împlinită, generatoare de satisfacţii impure, iar nu la geniala operaţiune însăşi; în stadiul de operă ce se naşte, geniul devansează neapărat orice vanitate de autor; geniul aflat în clipa ce precede opera, geniul aflat pe punctul de a inventa se găseşte într-o stare de perfectă inocenţă; creaţia radicală aflată în instanţa de creatură este aşadar singura manifestare a unei generozităţi absolut gratuite, singura donaţie absolut pură de orice calcul. Limbajul nostru, croit pentru empiria impură, pentru comutare şi alternativă, pare greoi şi grosolan pe lângă un nu-ştiu-ce atât de impalpabil! Pentru că este eferenţă pură şi pentru că nu trebuie să imite pe nimeni, actul creator este o colaţionare a fiinţei totale - nu o reînnoire parţială şi superficială, nici chiar o inovaţie completă, ci o instaurare a fiinţei *ex nihilo:* Dumnezeu nu este un antreprenor ocupat să repare, să zugrăvească, să restaureze faţadele - pentru că

fericirii dintru început; azurul, după fulgerul orbitor; o lume de o prospeţime primăvăratică, după vacuitatea supremă. Este «prima dimineaţă a lumii», după cum spune poetul Charles van Lerberghe şi compozitorul său, Gabriel Faure; din zori şi până la amiază, este marea dimineaţă cosmogonică, dimineaţa unei lumi fără memorie şi fără preexistenţă. Cea mai candidă lumină a fost, pesemne, lumina acelei dimineţi. Soarele reînnoirii succede tuturor primăverilor care I-au precedat: dar soarele acestei copilării nou-nouţe este un soare fără precedent. în grandioasa puritate a tuturor lucrurilor este inclusă mărunta puritate a omului paradisiac. în Raiul nou-nouţ, tradiţia a aşezat făptura nou-nouţă, făptura de dinaintea primei griji şi a primului gând ascuns (gândul ascuns de a fi precum Dumnezeu, cunoscând binele şi răul), *a fortiori* făptura de dinaintea primului scrupul (pentm că ce poate fi scrupulul, dacă nu cel mai ascuns gând moral care se desprinde, pe la spate, dintr-o ascunsă intenţie rea?), în sfârşit, făptura de dinaintea dedublării conştiinţei, de dinaintea acelei conştiinţe ascunse ce-şi face loc tot mai în urmă, o dată ce inocentul şi-a acoperit goliciunea. Oare acest statut al fiinţei atemporale, supraistorice, supralapsare, în care impurul îşi proiectează himerele, nu este, cumva singura continuare posibilă a Voliţiei instantanee şi radicale prin care începe totul?

Dar oare începutul este capabil să se continue? Dacă am spune, ca în emanaţionism, că pur şi impur coexistă dintotdeauna, originea radicală a impurităţii (răul sau materia) ar fi ea însăşi un mister atemporal. Dacă, dimpotrivă, prezentul este un trecut decăzut, dacă impurul a devenit ceea ce este, nimeni nu ne poate împiedica să punem problema istorică a căderii lui. Când s-a întâmplat aceasta? Şi de ce a avut loc acest accident? Cum s-a

alterare a purităţii este un paradox aproape la fel de contradictoriu ca şi ideea unei eternităţi muritoare. Şi totuşi, dacă putem concepe, la sfârşitul vremilor, o eternitate nemuritoare, adică o eternitate ce va începe şi, după venirea ei, va dura mereu, putem de asemenea să concepem la originea vremilor o eternitate perpetuă, adică o eternitate ce era eternă pe moment, dar care, într-o bună dimineaţă, a încetat de-a mai fi; la fel, se întâmplă ca o iubire să fie pentru îndrăgostiţi un Acum perpetuu şi o eternă fidelitate, pe când, în ochii celorlalţi, ea să trebuiască totuşi să se sfârşească într-o bună zi... Fericirea fără vreun amestec este o *eternitate provizorie,* un prezent etern care s-a sfârşit! înţeleagă cine poate... Atemporalul poate fi temporar, după cum degenerescenţa şi regenerarea pot fi, în acelaşi timp, bruşte şi graduale. Clipa creatoare pune eternitatea, dar însăşi această eternitate apare mai apoi ca eternitatea unei clipe: astfel moartea mărgineşte în chip misterios viaţa unei persoane ce gândeşte şi pe care vocaţia sa raţională ar sustrage-o timpului, iar cariera ei, refulată la nesfârşit de secolele succesive, se scurtează până la dimensiunile unui moment punctual. - Degeaba este puritatea un superlativ foarte instabil, nu e totuşi nici un motiv pentru ca, în starea supra- temporală, ea să se altereze vreodată: nici o pricină de tulburare, nici o alteritate problematică şi în stare să întunece acest cer senin; continuitatea fiinţei eterne e de la sine înţeleasă, doar încetarea acesteia ridică întrebări, vrea să fie explicată în mod expres, cere în plus un principiu suplimentar, asemenea răului. Şi de unde oare ar veni alteritatea, în această grădină a totalităţii închise şi a preafericitei perfecţiuni? Să ne hotărâm: trebuie că puritatea se schimbă *fără motiv,* adică prin ea însăşi şi în mod spontan. E adevărat că *Facerea* dă unui şarpe sarcina ispitei: dar animalul

continuat veşnic, şi care nu lasă starea paradisiacă să fie definitivă. Imaginea ispititorului este un mod empiric şi palpabil de a ne reprezenta evenimentul gratuit ce, pentru prima dată, vine să stânjenească eternitatea perpetuă. Acest eveniment vine dinăuntru şi se numeşte Păcat. Oh! ce puţin lucru e o greşeală în existenţa preafericită a creaţiei, cu mult mai puţin decât o încreţitură fugitivă pe apa lucitoare a unui heleşteu: abia o intenţie, o tresărire infinitezimală şi imperceptibilă a voinţei; făptura care, trezită brusc din inconştienţa ei paradisiacă, printr-o proastă inspiraţie, pe neaşteptate, la un moment dat, râvneşte la lucrul interzis şi-şi dă seama că e liberă să nu se supună. Această pliere a conştiinţei şi comiterea păcatului care urmează ar fi putut foarte bine trece neobservate, fiind fapte mai uşoare decât uşoara briză de pe suprafaţa apei. Şi totuşi, acest rău act de voinţă este minimul fatal care va declanşa cele mai mari catastrofe: Adam, dându-şi seama că i se ascunde un secret, concepe posibilitatea greşelii - şi totul e distrus: grădina azurie nu mai este; s-a terminat şi cu fericirea cea de neclintit şi cu imperturbabila puritate... Trebuie, aşadar, o iniţiativă voluntară pentru a tulbura puritatea supratemporală: preafericita eternitate nu poate fi instaurată decât prin acel *fiat* inaugural al creatorului, şi întreruptă numai printr-un *fiat* incoativ al imitatorului, adică prin consimţirea vinovată la ispită - pentru că acesta din urmă este caricatura celui dintâi; sau, mai precis, vinovăţia constă în a reîncepe; păcatul este *a doua iniţiativă,* trufaşa repetiţie prin care făptura vrea să facă *asemeni* creatorului (coc,)[11]: înainte de a mobiliza devenirea şi de a activa evoluţia, pretenţiile creatului ce uzurpă funcţia creatoare instituie mortalitatea. Există aşadar un fel de *iniţiativă imitativă,* un început relativ, care este reeditarea începutului absolut şi care, indiferent în sine, ca orice început, este supus greşelii în chip misterios,

început perpetuu; iar acest început mereu începător, mereu iniţial, nu trebuie nici măcar să reînceapă, pentru că aici repetiţia nu are sens: în *noutatea imuabilă* a tuturor lucrurilor, fiinţa îşi păstrează (dar oare putem spune că «păstrează»?) prospeţimea vemală a primei zile (dar putem oare vorbi despre o «primă» zi?)... Momentul pur şi tranşant instaurează pura stare eternă, care este continuarea lui orizontală de neconceput, dar impura decizie instantanee, care este fapta «păcatului originar», deschide seria ordinală a «dăţilor». De acum, complicata continuare înlocuind senina continuitate, zguduirile imprimate fiinţei de acest eveniment asigură, din secundă în secundă, relansarea veşnic aventuroasă a devenirii. Independent de memoria care, în loc să ne redea atemporalitatea, reţine trecutul în prezent şi amestecă momentele între ele, dar nu opreşte niciodată ireversibila futuriţie, simpla succesiune a prezenturilor, unul alungându-1 pe altul, ar da deja fiinţei botezul alterării; fiinţa, făcându-se alta în mod continuu, nu mai e fiinţă, ci devenire: chiar atunci când uitarea i-ar reface în orice clipă virginitatea şi chiar de-ar fi *«mens momentánea»* sau *«aeternum nune»* instantaneu, fiinţa-care-devine ar fi de la bun început şi pe vecie impură, deoarece s-a lepădat o dată, o singură dată, o primă dată, de superlativul purităţii purissime; Adam se leapădă de această puritate nu pentru că-şi aduce aminte de creaţie sau pentru că încearcă s-o copieze, ci pentru că ia o iniţiativă, general vorbind. Doar primul pas contează. De-abia a trecut cel inocent pragul alterităţii şi deja nu mai este identic

4. Deşteptarea minţii prin istorie

Deoarece puritatea instabilă dispare prin simplul joc al futu- riţiei şi prin succesiunea momentelor ce se împing unul pe altul înspre trecut, nu este cazul

încetează de a mai fi pur, o dată cu începutul vremilor. Vom vedea mai târziu în ce fel memoria şi conştiinţa contribuie la îngroşarea impurului, dublând orice prezent cu un preterit şi orice gând cu un gând ascuns. Mai întâi, continuarea unui început incapabil să- şi păstreze temperatura înaltă de început, să-şi susţină primul zel şi întâia fervoare, această continuare este un timp inert şi mâlos, permiţând replierea conştiinţei: în acest marasm de indiferenţă, plictis sau distracţie, conştiinţa are tot timpul să se retragă în sine, ca să se bucure doar de ea însăşi. Apoi, replierea conştiinţei este modul obişnuit în care avântul inocent avortează, clipa purissimă o apucă brusc în altă parte, adică spre impur. în sfârşit, însăşi conştientizarea produce timp, adică temporizează - pentru că e nevoie de timp ca să devii conştient; conştiinţa, îngăduitoare, secretă din greu cel mai gros şi mai mediocru din toate timpurile. - Ceea ce este pur, o dată căzut în istorie, ar deveni oricum impur, chiar de-ar rămâne singur pe lume; iar conştientizarea este forma interioară sau centrifugă pe care o îmbracă această deşteptare spontană din inocenţă. Or, omul temporal nu mai este singur, iar ocaziile exterioare hotărăsc doar în ceea ce priveşte modalităţile concrete, intensitatea, data şi locul ispitelor. într-un cuvânt, imposibilitatea oricărei creaturi temporale de a culmina mai mult de o clipă în vârful perfecţiunii ar explica deja quodditatea greşelii, dar mediul ambiant îi specifică şi Cum şi Cât. Un fir de praf e de-ajuns ca să înnegrească suprema neprihănire; dar nu prea este praf în aerul pur, în cerescul azur al Paradisului; doar iniţiativa gratuită a unei libertăţi este capabilă să provoace acel «clinamen» ce va declanşa procesul istoric; e nevoie de puţin, de foarte puţin, ca să aibă loc căderea în timp... De unde ar veni acest puţin, dacă nu dintr-o tresărire intenţională, adică dinlăuntru? Totul se schimbă o

murdăreşti mâinile. Eşti perfect: mai cu seamă nu mişca, ai putea strica totul; eşti fără pată, iar acum, atenţie! nu trebuie nici să vorbeşti, nici să respiri, trebuie chiar să te stăpâneşti de a mai gândi, dacă nu vrei să abureşti cristalul translucid al sufletului. Cel pur, condamnându-se el însuşi la imobilitate, nu îndrăzneşte să mai facă un pas, nici să ridice un deget... Va trebui oare să se transforme în statuie? Cel pur este ca un bolnav de bronşită, care evită să mai scoată nasul afară şi chiar să se uite pe fereastră. în ce fel de puf, în care seră vom păstra oare această puritate foarte friguroasă, foarte preţioasă, foarte precară, pe care o nimica toată o murdăreşte şi care se teme de toate bolile? Oare un mediu sterilizat cu grijă, absenţa oricăror legături cu exteriorul, un riguros «Veto» vor proteja această puritate superlativă de infecţie? Vai! orice profilaxie este iluzorie şi derizorie contra acestei infecţii la fel de continue ca şi clipele succesive ale devenirii, la fel de atotcuprinzătoare şi de nenumărată ca lumea în care suntem cufundaţi. Paralizia completă: iată pedeapsa destinată celor ce înţeleg să păstreze în ei înşişi o stare de perfectă asepsie morală. Preţul plătit purismului este fobia faţă de Celălalt şi refuzul de a deveni. De fapt, puristul care înţepeneşte în singurătatea lui glaciară este contaminat de mult: ceea ce protejează atât de gelos contra devenirii, contra călătoriilor şi a promiscuităţilor sociale, contra microbilor, este o puritate deja tulbure şi foarte ofilită. Crezând că se agaţă de un autentic trecut originar, puristul se cramponează, de fapt, de un prezent impur şi alterat care, mânat de futuriţie, îndepărtat de continua ivire a viitorului, trece şi el în inactual: momentul în care vorbeşte e deja departe în urmă! Nimeni nu poate opri procesul actualizării - pentru că timpul este mai puternic decât orice, chiar decât dragostea: *volens nolens,* dusă de mână sau trasă de păr, de voie sau de nevoie, fiinţa va deveni alta, apoi iar alta, printr-o alterare neîntreruptă;

de exemplu, micul purism lingvistic apără cu disperare «puritatea» limbii împotriva afluxului invadator de cuvinte străine şi de neologisme, aflux la fel de irezistibil ca însăşi evoluţia vitală; purismul artistic al artei-pentru-artă şi al poeziei pure se luptă piept la piept cu practica invadatoare, cu tehnicile utilitare, cu acţiunea prozaică ce îl acoperă neîntrerupt: această poezie, apărată cu atâta trudă, recucerită şi, cu toată vigilenţa noastră, pierdută din nou, oare nu este comparabilă cu o plută asediată din toate părţile de oceanul prozei? Marele purism, în general, care este catharismul etic, se distinge şi el prin refuzul timpului: dar timpul nu are nevoie ca purismul să spună da, viaţa puristului o spune deja, prin ea însăşi, destul de elocvent; această viaţă face chiar mai mult decât s-o spună, pentru că toată evoluţia noastră, căreia bătrâneţea îi este orientare calitativă şi intenţie concretă, poate fi considerată o acceptare trăită a duratei, un consimţământ tacit la devenire. Să rezişti irezistibilului? Să frânezi cursul procesului ce dă viaţă posibilului? E ca şi cum ai împiedica un copil să înveţe într-o bună zi minciuna şi duplicitatea conştiinţei...: acest moment poate fi întârziat, dar nu poate fi evitat în general, după cum, tot în general, nimeni nu poate fi scutit de conştientizare; căci putem modifica modalităţile circumstanţiale ale actualizării, dar nu efectivitatea sau quodditatea devenirii; putem influenţa modul în care spiritul pogoară asupra inocenţilor şi data la care le vine acest spirit, dar nu asupra *faptului* că, în general, spiritul va veni la ei, dar nu asupra botezului conştiinţei dublate. Aşa se întâmplă şi cu moartea, care vine oricum, deşi poate fi mereu amânată: mai devreme sau mai târziu, moartea va veni, deşi, datorită medicinii, ea poate veni cât mai târziu posibil. Totuşi: ţine de noi să dirijăm futuriţia în aşa fel încât viitorul să nu fie orice fel de viitor, ci într-un fel sau altul, zi de sărbătoare şi zi de bucurie;

niciodată absurdă *a priori.* Dar mortalitatea, «doloritatea» şi tempo- ralitatea sunt *destinale.* Nu, temporalitatea imposibil de comprimat nu se lasă înduplecată.

Absolutul suspomenit, devenit relativ, îşi ia rămas bun de la acea tautologie ontică pe care o putem numi *tautousia* lui. Domnia impurităţii consacră apariţia polimorfismului. Aristotel, devan-sându-1 pe Pascal, a spus: xo aţiapxdcvetv 7toM,axcp<;, eroarea este multiformă şi «plurivocă», pentru că eroarea este nedeterminată; iar prima frază din *Anna Karenina* de Tolstoi opune uniformitatea fericirii polimorfismului nefericirii. Fericirea amorfă încetează o dată cu istoria... Invincibila forţă a destinului, spune Ceaikovski comentând prima temă din *Simfonia a IV-a* compusă de el, veghează cu gelozie ca plenitudinea fericirii noastre să nu fie niciodată perfectă, ca seninătatea noastră să nu fie niciodată fără nori... Dar tocmai încercările dau o materie simfoniei şi îi mobilizează dezvoltarea. înainte de prima mutaţie, pur şi impur sunt contradictorii şi, în consecinţă, alternativa de a fi pur sau impur este oferită celui inocent ca un ultimatum, fără o soluţie de mijloc. De îndată ce-a fost trecut pragul primei mutaţii, impuritatea poate comporta toate gradele în plus sau în minus şi, chiar prin aceasta, poate *creşte din ce în ce mai mult.* înaintea deschiderii ochilor ce-i revelează lui Adam, conform tradiţiei, deosebirea dintre bine şi rău, adică *dig- noscentia* sau cunoaşterea bifurcată, omul transparent şi fără dorinţă se află dincolo de orice disjuncţie şi nici măcar nu bănuieşte posibilitatea răului. în prezentul lui etern, nu are poftă de nimic. Greşeala omului ispitit, la drept vorbind, nu este de *a face* răul, adică de a comite o «faptă rea», ci de a admite, pe durata unui moment şi cât ai clipi din ochi, posibilitatea răului şi de a lua cunoştinţă de diferenţa acestuia faţă de bine; este un păcat de rea- voire, şi nu de facere de rău. Omul este deci tentat de posibilitatea

«Nu te afunda în fericire», i-a poruncit Domnul Evei, care locuia în grădina nevinovăţiei, cum spune van Lerberghe. Dar de ce oare cunoaşterea Binelui şi a Răului trebuie să fie un păcat? Da, de ce această contradicţie? Ideea relei ştiinţe nu este ea însăşi răul? Un blestem bizar vrea ca pierderea claritătii să fie răscumpărarea plătită pentru replierea conştiinţei. Este adevărat că aşa cum implică însăşi dubla ştiinţă, păcătosul recunoaşte în rău un corelat antitetic al binelui şi el a păstrat, laolaltă cu regretul pentru puritatea pierdută, o idee despre marja care îl desparte de ea : dar puritatea nu mai este fiinţa lui, ea a devenit pur şi simplu un ideal. Procesul este aşadar ireversibil şi iremediabil, şi acest lucru ne este sugerat la modul mitic de heruvimii ce stau la intrarea în grădina de unde omul a fost alungat pe vecie, unde omul nu se va întoarce niciodată. Un singur Da, şoptit furtiv de făptura ispitită - şi totul e consumat! Cine a descoperit o dată lucrul pe care mai bine nu 1- ar fi ştiut, cine a conceput o singură dată, numai o dată, posibilitatea răului, acela a încetat pentru totdeauna de a mai fi pur; chiar de s-ar reabilita pe loc, n-ar putea face în aşa fel ca ideea răului să nu- i fi venit mai înainte; într-adevăr, nimeni nu poate face în aşa fel încât ceea ce s-a făcut să nu fi fost făcut, încât acel *«factum»* să fie *«infectum»,* nimeni nu poate anihila faptul-de-a-fi-facut *(fecisse)* şi, chiar dacă ar şterge toate consecinţele empirice, n-ar putea nici să anihileze slăbiciunea în urma căreia am cedat într-o bună zi ispitei: această pată metaempirică ce derivă din simplul fapt de a-fi-avut-loc, această pată nu dispare, nu se şterge şi rezistă la toate spălăturile penitenţei şi ale catharsis-ului. Iată de ce, o dată ce s-a depăşit pragul slăbiciunii iniţiale, o dată ce s-a adus înăuntru primul Celălalt care face din Cel Pur o fiinţă amestecată şi din Cel Simplu o fiinţă complicată, o dată ce s-a admis răul care e alogenul

toate proporţiile, cu o idee genială, ale cărei exploatare şi aplicaţii sunt abandonate de inventator, cu dispreţ, imitatorilor. Astfel se explică solemnitatea Primei Dăţi, ce declanşează cataracta celorlalte dăţi, solemnitatea primului pas, ce este o iniţiere întru mişcare, solemnitatea primului cuvânt şi a primului surâs al copilului, şi chiar a primei minciuni, oricât de anodină ar fi - pentru că prima minciună înseamnă prima complicaţie pe fruntea netedă şi uniformă a inocenţei; degeaba ridul e uşor de descreţit, pliul de îndreptat, complicaţia de simplificat - această primă minciună este prima şi deci e gravă în mod cu totul deosebit: făcând primul pas (şi trebuie să existe neapărat şi numărul Unu), ea a făcut posibil al doilea pas. După această dată privilegiată care e prima dată, vor mai fi şi alte dăţi, şi alţi paşi, şi alte minciuni, ca o cascadă: însă numai prima dată, consacrând şi pecetluind ireversibila noastră intrare în ordinea, *a posteriori,* a devenirii era într-un anumit fel genială; pentru că primul care şi-a dat seama de posibilitatea unui contra-principiu, acela avea ceva diabolic de genial: prima mişcare este aici cea rea, pentru că este mişcarea cea liberă şi îndrăzneaţă prin care omul întinde mâna spre fructul oprit. Oare nu e ceea ce misticii numesc xoXţia[12]? De aici vine fobia primei alterităţi şi angoasa primei alterări! Daţi-mi doar alteritatea minimă a primei schimbări, minimul infinitezimal al primei complicaţii - iar eu vă voi da toată istoria omului însoţită de toate varietăţile monstruoase ale păcatului, desfăşurându-şi ciclul infernal al violenţelor şi catastrofelor. întâiul Celălalt cu care cel pur intră în legătură pentru prima dată poate fi a Doua persoană, adică Tu, dar, mai general, el este elementul corelat într-o dualitate în care primul partener s-a lepădat de puritatea lui nerelativă. Să nu uităm că femeia, ce va fi o intermediară în ispitirea conştiinţei, este ea însăşi făcută din

«Virago de viro sumpta est!» **Bărbatul se reflectă în cea care s-a născut dintr-o subdiviziune a lui însuşi şi care îi va inaugura decadenţa. Or, după cum persoana A Doua nu este un celălalt ca toţi ceilalţi, ci Celălalt prin excelenţă, un celălalt imediat într-un raport tranzitiv de alocuţiune, tot aşa dualul nu este un caz particular al pluralului, un plural în doi, ci, fiind primul plural şi cea mai simplă pluralitate, cea care începe prima la ieşirea din singurătate, din solilocviu şi din solipsism, acesta iniţiază precon-ştientul pe calea vieţii impure. Doiul, plural născând, este minimul cerut pentru relaţia** KOCT' ¿£,o%fiv, **adică pentru corelaţia simplă, dincolo de care se poate începe a spune Et caetera: acest minim ar fi fost de ajuns, fprobabil, pentru a-i mobiliza pe Unul lui Parmenide. Aşadar, linia de demarcaţie metafizică nu trece între Doi şi comparativul lui, Mai Mulţi, între dualitate şi ceea ce e dincolo de ea, până la infinit (pentru că, faţă de singular, Doi este deja acest comparativ): nu, adevărata mutaţie are loc între absoluta simplitate şi multiplicitatea elementară a dualului, între singurătatea unităţii şi această primă complicaţie care e dublarea. - Orice ar fi, impuritatea imposibil de numărat şi de numit, aici începe; începând de aici, «încetaţi cântecele», KaraTta'uaate Koaţtov aoiSfiţ, cum spunea *Philebos*[14] vorbind despre «a şasea generaţie», aceea a plăcerilor impure şi a nedeterminării infinite; aici începe capitolul degenerescenţei -, degenerescenţă semnificând în acelaşi timp decadenţă şi aucţiune. De acum înainte, impuritatea, pradă automatismului şi «freneziei» propriei ei tendinţe, nu va face decât să crească şi să fie mai frumoasă. Murdăria se întinde ca o pată de ulei. Tot mai numeroase sunt, într-adevăr, cauzele de tulburare şi de amestec care acţionează în grosimea continuării, operează pe îndelete în alungirea intervalului! Tot mai mult! Tot mai repede şi mai**

87iA.r|G'6v0r|aav ai KaKiai xcjiv av0pd)7rcov ¿m xf|c; yric;[15]; violenţele, tumulturile şi dezordinile se înmulţesc în progresie geometrică, ca să spunem aşa. - Păcatul - umbra de pe tabloul creaţiei - sculptează peisaje tragice, al căror relief capătă mai multă adâncime, cu fiecare clipă; păcatul îi descoperă omului profunzimea nopţii. Haav... yuţivol... Kai oi)K fia%t)V0VT0[16], erau amândoi goi şi nu se ruşinau. Când omul şi-a dat seama de această goliciune, de această puritate gymnică, i s-a făcut frică. Adam îşi dă seama că există anumite părţi ale corpului care trebuie ascunse; că se poate ascunde după copaci ca să nu fie văzut: gradarea vinovăţiei de conştiinţă, a pudorii şi a şireteniei ca de şarpe[17] urmează inocentei expuneri. Grădina Raiului care, asemeni albei cetăţi Kitiej din legendele ruseşti, este o adevărată grădină aflată la amiază, o grădină în care soarele la zenit nu lasă nici o umbră, neprihănita grădină lasă să se zărească tot felul de cotloane şi de ascunzişuri: din clipa ispitirii, grădina fără arier- planuri şi fără gânduri ascunse devine crepusculară. Făgăduinţa mincinoasă a şarpelui nu e prima care introduce în fericirea nemişcată principiul neliniştii temporale şi al nemulţumirii, adică al perspectivei: în plină eternitate, chemarea orizontului şi planurile de viitor vin să-i tulbure pe cel preafericit! Din curiozitate, Adam nu s-a supus poruncii, dar nu a minţit: Cain, prima progenitură apărută după păcat, va omorî din gelozie pasională şi, în plus, va minţi. Astfel, păcatul sapă în conştiinţă galerii din ce în ce mai secrete, culoare din ce în ce mai subterane, tranşee din ce în ce mai clandestine.

Omul este o fiinţă esenţial pură, care a devenit accidental impură: acesta este postulatul implicit al oricărei metafizici puriste. Acest postulat ne e dictat în aceeaşi măsură de logica noastră născocitoare şi de amorul nostru propriu. Prejudecata logică vrea ca totul să înceapă cu *fabula rasa* sau, dacă preferăm, cu pagina albă a inocenţei originare: la fel cum

închipuim înainte de Mai Mulţi, Dualitatea, înaintea Dualităţii, Unitatea şi dincolo chiar de Unitatea foarte unită, un Zero foarte rotund, foarte gol şi foarte limpede al inocenţei. Pe de altă parte, mitul acelei *tabula rasa* originare este măgulitor pentru amorul nostru propriu. Fără îndoială că prejudecata producerii ar primi la fel de bine şi schema inversă, schemă care, de acord cu simţul comun, ne reprezintă conştiinţa progresând de la egoism la altruism - pentru că ego-ul solitar este şi el un element simplu; dar simplismul purist încă mai găseşte calea de a concepe egoismul drept urmarea unui prim păcat; dacă omul a devenit egoist, e din vina altcuiva. Aşadar, purismul face din impuritate o epigeneză a evoluţiei. Tocmai această epigeneză justifică - fără nici un joc de cuvinte - genetismul: dar acest genetism nu descrie doar edificarea unui organism moral adult, el este şi o filozofie a decadenţei; punctul de plecare în robinsonadele din secolul al XVIII-lea este o încercare senzualistă, empiristă, atomistă de a explica geneza structurilor complexe şi complete pornind de la elementele simple ale acestora, dar pe lângă aceasta mai este şi condamnarea morală a unei decăderi istorice: elementul simplu este şi o castitate originară sau un sălbatic virtuos; textul pe care istoria îl va scrie pe această pagină cu totul albă se numeşte civilizaţie, dar el rezumă în sine toate tarele şi toată corupţia stării noastre prezente. Şi, în acest fel, acelaşi proces care duce la formarea marelui metazoar impur ne îndepărtează tot mai mult de candoarea cu care ne-am născut. Ideea unei impurităţi moştenite sau dobândite este deci în aceeaşi măsură pesimistă şi optimistă: este pesimistă şi chiar tragică pentru că presupune că diferenţierea nu se poate petrece fără pribănire, că pierderea inocenţei şi a virginităţii originare este preţul fatal al maturizării; ea ne somează să alegem între o candoare impuberă ce rămâne la stadiul de posibilitate si o existentă

persuasive a ispititorului; dar, în mod evident, acesta din urmă este iniţiatorul şi primul întreprinzător al greşelii, el pune pe picioare toată operaţiunea de demoralizare, făcând să sclipească în ochii perechii edenice speranţa unei clarviziuni inedite şi deosebit de promiţătoare. Adam trăia în Rai fără să se gândească la rău, fără răutate, ca un miel neprihănit; aşadar, un al treilea I-a influenţat, ispititorul i-a băgat tot felul de idei în cap; de n-ar fi fost acest agent patogen al păcatului, omul ar mai fi şi azi în grădina plăcerilor, ducând un trai fericit cum nu se poate povesti. Să remarcăm că Adam este doar al treilea în această propagare a păcatului, în această responsabilitate în lanţ ce începe cu culesul unui fruct apetisant. De aceea, cei trei vinovaţi îşi aruncă vina de al unul la altul; se acuză reciproc, ca nişte copii prinşi asupra faptului; bărbatul spune «femeia-i de vină», iar femeia arată spre şarpe... E adevărat că Dumnezeu pare să aibă o altă părere, din moment ce-i pedepseşte pe toţi trei! Nu se poate totuşi nega că inspiraţia în a greşi n-a fost importată de om din afară, că cineva n-ar fi şuşotit la urechea lui ideea deliciosului păcat! Şi chiar atunci când şarpele n-ar fi decât o ipostază a relei noastre intenţii şi o alegorie mitică a generaţiei spontane a acesteia, izbucnirea acestei intenţii tot s-ar vădi un accident secundar şi arbitrar, venit ulterior ca să tulbure apele limpezi ale unei autenticităţi esenţiale. Fie că păcatul este o improvizaţie liberă a relei voinţe sau o captaţie a asentimentului, fie că făptura ia iniţiativa acestuia în mod gratuit sau se lasă îndoctrinată de linguşitor, îmbrobodită de promisiuni înşelătoare, într-un cuvânt, fie că omul este rău sau slab, în ambele cazuri impuritatea este ceva accidental, eraxiccov TI[18] - un caracter dobândit este, ca să spunem aşa, o boală contractată. Plotin, în al său *Tratat despre frumos,* spune că urâţenia îi este supraadăugată omului, prin adăugirea unui

într-o bună zi de prieteniile-i dubioase... Unde şi când? Pentru că impuritatea se ia, ca şi scarlatina sau holera, iar întrebările categoriale de loc şi de dată, pe care nu ne putem împiedica să le punem, indică în mod clar originea accidentală a acestei infecţii morale. Micul sfânt se găseşte în aceeaşi situaţie ca un tânăr patrician, născut pur şi imaculat, care învaţă la şcoala comunală sau la regiment ceea ce, se pare, n-ar fi descoperit de unul singur, înjurăturile, comportamentul urât, gândurile vinovate şi ideile proaste; când copilul aduce acasă aceste miasme, în jurul lui toţi strigă: ni I-au stricat! Totuşi, optimismul renaşte şi mai viu din pesimism. Tocmai pentru că impuritatea este o intrusă, o anomalie, un element neesenţial, adiţional şi parazitar sau, cum spune *Phaidon,* ceva ce s-a întâmplat, itapaTUircov[19], ne rămâne speranţa să o suprimăm din organismul nostru... Dar ce spun eu? în general, dacă răul este un fel de lux, un adaos la fiinţă, în plus faţă de aceasta, fără să fie un ingredient originar al constituţiei ei, dacă e ceva ce există un pic mai mult decât e strict necesar, atunci răul este un Prea mult ireductibil, de neintegrat, de care trebuie să fim scutiţi. Ceea ce nu va fi niciodată digerat trebuie să fie vomat! Omul a comis greşeala de a admite imixtiunea unui viitor străin în prezentul lui etern şi preafericit: de acum înainte, ar fi bine să nu se mai lase sedus. în această privinţă, am putea spune că există o metodă cathartică a cunoaşterii, asemănătoare cu mortificarea ascetică: pentru optimismul, care consideră orice greşeală drept un lapsus de origine accidentală sau exogenă, spiritul lăsat în seama purei sale spontaneităţi intelectuale este literalmente infailibil; metodologia are drept scop să păstreze această spontaneitate, să izoleze în înţelegere acea autenticitate primordială ce face imposibilă înşelătoria şi neputincioasă arta de a agrea.

Iluzia unei candori pierdute este imediat regăsită: iată prima speranţă pe care o vom abandona.

Note

1. ***Ieşirea,*** **3, 14.**
2. **Jean CASSOU,** ***Lazare.***
3. ***Portrait du duc de La Rochefoucauld fait par lui-mçme*** **(1658).**
4. *De la* ***Sagesse,*** **I, 38. Cf. Baltasar GRACIÂN,** ***Oracle manuel,*** **maxima 211.**
5. **Apa de mare, spune Heraclit, este în acelaşi timp pură şi impură: Godaaaa uôcop KaOaproxaxov Kai ţiiapcoxaxov. Citat de Louis MOULINIER,** *Le pur et l'impur* ***dans la*** *pensée des Grecs* ***d'Homcre r*** *Aristote* **(1952), p. 153 (este purificatoare, dar conţine sare). Fără amestec:** *ibid.,* **p. 154.**
6. **Despre perechea KaGapôv-eîViicpivéç vezi textele lui Xenofon şi ale lui Aristotel citate de L. Moulinier,** ***op.*** *cit.,* **p. 152. Li s-ar putea adăuga** *Phaidon,* **67 b,** ***Symposion,*** **211 e.**
7. ***Parmenide,*** **142 a(oùô' ovopàÇexai)**
8. **RUYSBROECK L'ADMIRABLE,** ***L'ornement*** *des* ***Noces spirituelles,*** **I, 22.**
9. ***Enneade,*** **V, 8-9, cf.** ***Symposion,*** **211 a-b.**
10. **Poem intitulat** ***Paradis,*** **la Gabriel Fauré (op. 95[1]).**
11. ***Facerea,*** **3, 5; 3, 22.**
12. **Cf. PLOTIN,** ***Enneade,*** **V, 1, 1.**
13. ***Facerea,*** **2, 23.**
14. ***Philebos,*** **66 c.**
15. ***Facerea,*** **6, 5. Această înmulţire merge în paralel cu proliferarea speciei umane: 6, 1 (7toÀÀoi yiveoGat).**
16. ***Facerea, 2,25.***
17. ***Facerea,*** **3, 1 (^povipcoxaxoç).**
18. **PLOTIN,** ***Enneade,*** **1, 6, 5 (**

Capitolul II

DUALITATEA ŞI PURISMUL

«Stropi-mă-vei cu isop şi mă voi curăţi; spăla-mă-vei şi mai vârtos decât zăpada mă voi albi.»

Dacă dualul este primul plural dincolo de singular şi prima complexitate imediat după unitate, ne pare îndreptăţit să spunem că impuritatea în doi este cea mai elementară şi mai exemplară dintre toate. Această multiplicitate relativ simplă este deja înscrisă în acea dedublare a conştiinţei datorită căreia omul, părăsind indiviziunea originară, încetează de a mai coincide cu fiinţa lui vegetativă. Conştiinţa de sine tulbură neprihănirea cărnii şi otrăveşte fericirea cea fără de amestec, fericirea naivă a organelor; dar şi invers, existenţa trupească îngreunează şi înnegurează conştiinţa, o transformă într-o semi-conştiinţă şi într-o conştiinţă vinovată. Adevărul este că omul nu se simte «doi», ci «unul»; eul interior imediat sieşi nu se simte dublu, ci simplu, iar această simplitate în sfâşiere explică fără îndoială de ce omul suferă pentru faptul că este impur: în mod sincer, primar, pozitiv şi cu condiţia să nu fie nebun, cel ce spune «eu» nu se simte nici dedublat prin diviziunea unei esenţe originar simple, nici repetat prin multiplicarea acestei esenţe: duplicare, subdiviziune

a trecutului, ar fi uşor să regăsim mitul acelei «garnituri pentru şemineu» ce tutelează antitezele şi dihotomiile noastre. însuşi Plotin, vorbind despre omul «amfibiu», nu pretinde, literal, că acest amfibiu trăieşte sub regimul *simbiozei.* riyvoVTOa OlOV 6t| X(|)iqioi ¿c, âvayicri, TOV TE EKEI (31OV TOV TE ¿vxabGa 7tapa ţiEpocţ fhotiaai...[1]; el nu spune că acest «homo duplex» trăieşte *de două ori totdeodată,* duce două vieţi paralele, picioarele aflându-i-se aici, iar ochii aţintiţi spre ceea ce se află dincolo... Dar Plotin afirmă că Bios şi Zoe, viaţa biologică şi viaţa «biografică» sunt trăite rând pe rând (7tapâ ţiEpocţ), alternativ. Omul are o viaţă dublă mai ales în sensul că sunt necesare cel puţin două principii pentru a explica totalitatea a ceea ce resimte el, pentru a da seama de realitatea sa integrală; ne trebuie cel puţin doi poli, două direcţii, două limite pentru a interpreta toată complexitatea psihosomatică: această complexitate se va numi Trup, dacă o privim din punctul de vedere al organelor, Spirit, dacă o considerăm dinăuntru şi din punctul de vedere al unei conştiinţe interioare sieşi, ce se gândeşte la propriul său trup şi la propria sa viaţă amestecată. Astfel, Doiul din dualitate rezultă dintr-un raţionament şi dintr-o schematizare aritmetică, dar el nu este un dat imediat al experienţei. Obiectul simplismului este ca, în egală măsură, printr-o întărire a bipartiţiei psihosomatice,

1. Simbioza zădărnicită

Purismul simplist, care poate fi un puritanism, se foloseşte de fabulaţiile cele mai diverse pentru a explica căderea omului în dualitate şi originea contingenţă a simbiozei: căci sufletul nu a fost dintotdeauna întrupat! Astfel, orfismul povestea în ce fel cele două elemente ale omului, dionisiac şi

fără încetare nefericirea întrupării, ca o pedeapsă pentru păcatele noastre[2]. Plotin, comentând «pierderea aripilor» despre care este vorba în *Phaidros,* nu consacră oare un întreg tratat din a patra *Enneadă* «catabazei» sufletelor, adică întrupării, Ka0a86<; Tf|c; (|)t)%TÎ<; elţ xa a copaia? E adevărat că Plotin ezită între o concepţie istorică şi dramatică a spontaneităţii vinovate şi ideea unei legi cosmologice în virtutea căreia sufletul se leagă în mod necesar de un trup: yiyvovTai... ec, âvâyicr|ţ, sufletele devin amfibii în cursul istoriei, dar devin astfel dintr-o necesitate firească. Oricare ar fi adevărul, sufletul condamnat, ca o răscumpărare pentru păcatele lui, să stea faţă în faţă cu ceea ce îi repugnă cel mai mult ar fi putut şi, prin urmare, ar fi trebuit să se scutească de această nenorocire - pentru că libera voinţă nu e niciodată socotită rea voinţă... Legătura care, în concepţia purismului şi a puritanismului frivol, menţine sufletul şi trupul legate unul de altul nu este o asociere imemorială, indispensabilă şi organic sintetică, ci o legătură (Seapoţ) contingenţă şi «dispensabilă»; purismul zădărniceşte *«vinculum».* Imaginile orfice din *Phaidon* subliniază suficient de mult acest caracter artificial şi superficial al lui *«vinculum».* 'Ev (ţpcvupa eapev[3]. Ediţia aripa[4]. Iar Cicero în *Disputele tusculane* vorbeşte şi el despre «*vincla carceris*». O temniţă, un mormânt... închisoarea nu este un loc unde să ne aflăm în mod firesc, nici unul unde să locuim de la naştere: am fost aruncaţi acolo într-o bună dimineaţă şi trăim închişi ca pasărea în colivie; vocaţia păsării, făptură înaripată, este să zboare în înaltul cerului şi nu să putrezească[5] după zăbrelele micii ei temniţe. Sufletul, care avea aripi asemeni păsării, are domiciliu obligatoriu în temniţa trupului său. întruparea este, literal, o încarcerare, iar regimul simbiozei este pentru suflet un adevărat

a recădea în somnul greu al impurităţii psihosomatice:.. .ârcopco Tcroţ Time Kai vbv KaTa[3aivco[6]; cum, prin ce aberaţie de neconceput am putut să fiu de acord cu acel *vinculuml* Cum oare poate trăi sufletul într-o contradicţie atât de evidentă cu vocaţia lui? - De fapt, soluţia se găseşte virtual în problemă, remediul în boală. Nu poate exista un amestec total, iar prepoziţia Cu, implicând juxtapunerea şi distincţia mutuală, exprimă destul de bine acest regim al paralelismului juxtalinear: cruv[7] din simbioză, *cum* din coexistenţă şi din coabitare semnifică faptul că doi parteneri rău sudaţi se găsesc în mod accidental *împreună,* adică trăiesc unul alături de altul şi faţă în faţă şi se influenţează reciproc, fără a-şi pierde naturile respective. Sigur, cei doi fac pereche, fiind de acelaşi rang, trăind în acelaşi plan, mâncând aceeaşi pâine. Viaţa lor comună rămâne o viaţă dublă. Două «substanţe» gemene, două entităţi eterogene, dar comparabile în orice privinţă şi cusute una de cealaltă, există împreună (ca şi cum «a exista» ar avea acelaşi sens când vorbim despre suflet şi când vorbim despre trup), sau, mai bine spus, coexistă, fiecare expri- mându-se în limba-i proprie: ca să spunem lucrurilor pe nume, ele coexistă nu într-o coexistenţă pacifică, ci într-una belicoasă, într- o coexistenţă nefericită şi pasională, destul de asemănătoare cu aceea a doi soţi frenetici şi foarte uimiţi că se găsesc sub acelaşi acoperiş şi că trebuie să ducă, târâş-grăpiş, o viaţă conjugală furtunoasă, printre neînţelegeri şi scene de menaj. Dar cuplul bărbat-femeie este un *vinculum* foarte lax pe lângă *imposibilitatea necesară* ce reţine în acelaşi jug şi în aceeaşi monadă spiritualul şi corporalul! - Impurul este de asemenea la adăpost de orice confuzie, atunci când pentru dualitatea lui alegem drept formulă a fi-în (*inesse*) şi nu a fi-cu, evetvai şi nu o\) vet vai: oare încastrarea sau includerea nu este un mod particular al învecinării şi, în speţă, al

simplismului antic. Cel mult se poate remarca faptul că includerea (a ceva mai mic în ceva mai mare) se sprijină pe un raport ireversibil, nereciproc şi unilateral, şi că interiorul şi exteriorul, având un «sens» sau o ordine, putând fi luate pe faţă sau pe dos, se opun tocmai prin aceasta interschimbabilităţii şi simetriei indiferente a coexistenţilor, aşa cum ierarhia se opune egalităţii şi subordonarea, coordonării. De aceea, *inesse* însuşi poate fi luat în cele două sensuri: fie că este puritatea încastrată în impur[8], aşa cum migdala este inclusă în sâmbure sau cum Socrate cel esoteric al lui Alcibiade este încastrat în aparenţe; purul, în acest caz, are ceva secret, iar un fel de dialectică permiţând aprofundarea, îndreptată de la periferie spre centru şi dinspre învelişul superficial spre esenţa criptică, poate permite să regăsim acel ceva. La fel cum ne este comod să localizăm sufletul în interiorul trupului, închis în acest vas, dus de acest vehicul, tot aşa ne place să ne reprezentăm puritatea ca pe un fel de for interior învăluit în centrul impurului sau ca pe intimitatea însăşi a interiorităţii noastre: în orice fel ne-am imagina purul, fie în adâncimile sau în vârful sufletului, fie ca pe un loc împrejmuit şi rezervat în adâncuri sau ca pe o culme punctuală pe înălţimile fiinţei noastre, fie ca pe o oază de castitate în mijlocul corupţiei înconjurătoare sau ca pe o scânteie de foc foarte pur, o scânteie de nestins şi încă arzând sub cenuşa naturalităţii, un fel de jar arzător ca focul unei stele, în orice caz, ceva neprihănit şi virginal a rămas în noi; aşadar, purul nu devine impur decât în manierele lui de a fi peliculare: în centrul ei substanţial, fiinţa dublă a ştiut să-şi păstreze un focar de inocenţă. Dar «//;»-ul din *inesse* poate fi luat şi în sens invers: în acest caz, tocmai impuritatea se află în pur, aşa ca ţepuşa intrată în carne; dacă infecţia nu e generală, simpla extragere a intrusei trebuie să ne redea puritatea.

a impurităţii! - Fie că ne reprezentăm simbioza ca pe o fiinţare *cu* sau o fiinţare *în,* pentru dualismul simplist alterarea are întotdeauna un caracter modal: alterarea nu e niciodată substanţială. Asta înseamnă că întruparea n-a corupt esenţa intimă a fiinţei, nici n-a pătruns până la rădăcinile acestei fiinţe: alterarea n-a îmbibat profund substanţa, ea n-a făcut decât să-i modifice modurile; este mai degrabă o modificare decât o «transsubstanţiere» şi mai degrabă o transformare, adică o trecere de la o formă la altă formă, decât o transmutaţie radicală a întregii fiinţe; asemănându-se cu travestirile succesive ale unui cântăreţ care interpretează unul după altul rolurile lui Boris Godunov, al lui Golaud şi al cneazului Igor, schimbările de formă în substanţialism afectează doar manierele «adjectivale» de a fi, scutind fiinţa acestor maniere. De altfel, verbele de schimbare nu exprimă niciodată decât nişte metafore empirice, nişte transfigurări peliculare şi nişte modificări partitive... Căci limbajul nostru nu are cuvinte pentru a exprima o schimbare ce n-ar mai fi fenomenică, ci ontică, ce ar fi transsubstanţiere metaempirică şi metabolă vertiginoasă! Ceea ce este iraţional şi de-a dreptul contradictoriu, e faptul că o fiinţă poate să se schimbe «absolut» şi, literal spus, *întru totul:* mutaţia unei fiinţe astfel atinse de miracol nu este oare o feerie? O prodigioasă taumaturgie? Sau pur şi simplu o creaţie ex nihilo? Când o fiinţă, ejectată sau enucleată din «şinele» ei, dezapropiată extatic, se sumeţeşte şi iese cu totul în afară din propria-i fiinţă pentru a deveni o altă fiinţă, şi aceasta fără ca vreun substrat sau sistem de referinţă să definească schimbarea drept schimbare, fără ca firul cel mai subţire să lege anteriorul şi ulteriorul dintr-o succesiune continuă, atunci putem vorbi într-adevăr despre o fractură neaşteptată şi despre o creaţie instantanee... Toate varietăţile de transformaţionism

de a deveni! Aşadar, purul nu şi-a asimilat trupul şi nici nu şi-a digerat răul exogen, formând cu el o sinteză nouă şi cu adevărat originală; şi nici n-a suferit o transformare iremdiabilă: simple abluţiuni vor fi de-ajuns pentru a înlătura culoarea vopselii

2. Prohibiţia relaţiilor şi a contactului

Spuneam: vindecarea este dată o dată cu boala, în boala însăşi. Dacă bărbatul reuşeşte să coexiste cu impuritatea domestică, cu femeia, partenerul lui eterogen sau alogen, căzând de acord asupra unui anumit *modus vivendi,* cu atât mai mult sufletul adoptă împreună cu trupul, alogenul lui constituţional, un anumit pact vital ce îi permite să stabilizeze existenţa impură şi să frâneze degenerescenţa noastră: lacerarea, în loc să ajungă la o puzderie de bucăţi, ca aceea a lui Orfeu sfâşiat de Bacante sau a lui Dionysos-Zagreus sfâşiat de Titani, nu va trece mai departe de o simplă dihotomie. Dacă, aşa cum am arătat, «legea avalanşei», adică o sumă de *crescendo* şi *accelerando* nestăpânite, este însăşi legea amestecurilor ce rezultă dintr-o primă impuritate, făptura se poate socoti fericită să vadă aucţiunea astfel oprită şi sfâşierea limitată la o dedublare! Cel ce scapă atât de uşor este vindecat pe jumătate şi mai bine... Pentru că răul stă mai degrabă în infecţie decât în impuritatea actuală, iar o boală ce nu mai progresează, o boală oprită înseamnă deja, într-o oarecare măsură, o sănătate restabilită. Oare adaptarea nu este tocmai acel proces ce transformă o simbioză anormală sau violentă într-o boală cronică? Aşa cum bolnavii ce se simt bine trăiesc cu bacilii lor, pe care obişnuinţa i-a făcut inofensivi, aşa cum cel rănit trăieşte cu schija de la obuz în came, iar grupul împreună cu paraziţii încrustaţi în corpul

relativ pură şi puritatea relativ impură; pentru că acestea se ating, fără să se confunde. - Chiar şi atunci când o terapeutică apare necesară, purificarea păstrează un caracter negativ: în loc să creeze pentru noi puritatea, ea urmăreşte să favorizeze regimul de nesocotire reciprocă şi de Apartheid între suflet şi trup. Pe de o parte, această cathartică este funciar optimistă, deoarece năzuieşte să păstreze în noi o relativă puritate numai prin igiena practicilor apotropaice. Rohde[10] a insistat pe bună dreptate asupra naturii magice şi mai mult superstiţioase decât morale a ritualurilor de ispăşire în religia dionisiacă: greşeala însăşi (âţiapxia), greşeala, încălcare rituală, distingându-se cu greu de necurăţia fizică, nu implică sentimentul de culpabilitate şi nu cere pocăinţă; dimpotrivă, ea cere mai degrabă să fie exorcizată, aşa cum sunt şi influenţele demonice. Oricare ar fi elementul meteorologic pus în serviciul tehnicii purificatoare - aerul ce spulberă praful şi alungă miasmele, apa ce curăţă murdăriile, focul mai ales, cel mai distrugător dintre toate, ce reduce formele la cenuşa informă, fie că tehnica purificatoare este, la urma urmei, aerotehnică, hidrotehnică sau pirotehnică, fie că suflă o dată cu vântul furtunilor, sau spală prin abluţiuni şi lustraţii sau arde prin incendiu, fie că este, mai ales, superficială ca spălarea sau radicală ca o vâlvătaie[11], purificarea nu este, în chip unic, nici simbolism moral, nici dezinfecţie fizico-chimică: în regim dualist, purificarea are un sens pneumatic şi gramatic deopotrivă; cărbunele aprins purifică buzele păcătosului; abluţiune sau combustie, catharsis-ul trebuie să fie luat în sens literal, dar curăţenia este în acelaşi timp elipsa unei penitenţe şi alegoria unei purificări religioase. «Te voi curăţi de toată zgura ta, ca în cuptor»[12]. Focul din Purgatoriu îi redă omului puritatea din Paradis. - Terapeutica ispăşirii, ce urmează păcatului, îşi are

medicaţia şi purgaţia să devină, ele însele, inutile. Cum ne vom păstra sănătoşi şi diafani? Reducându-ne la minimum relativitatea, adică relaţiile cu alteritatea: într-adevăr, cel pur devine relativ la fel ca acela cu care are schimburi sau relaţii, se transformă el însuşi în acel altul, rămânând el însuşi, şi aceasta numai datorită relaţiei; pentru că relaţia face ca ceva anume să treacă din corelativ în corelatul său: nu există relaţie fără reacţie de răspuns şi fără undă reflectată, nici raport tranzitiv fără curent indus, nici activitate fără pasivitate reciprocă; corpul finit care *se raportează* suferă, ca o repercusiune, influenţa celui la care se raportează şi care-i contaminează sau are înrâurire asupra lui. înţelepciunea ar consta, aşadar, în a prezerva, prin abţinere şi reţinere, singurătatea *nerelativă* a fiinţei noastre, în a ne întări împotriva unei înclinaţii ce ar duce la o «desubstanţializare» a eului-substanţă sau ar expune monada relativ absolută la tot felul de promiscuităţi. Instrumentul acestor multiple relaţii compromiţătoare este trupul: pentru că el stabileşte comunicarea cu non-eul şi ne pune în legătură cu alteritatea. De fapt, raţiunea este aceea ce gândeşte *relaţia,* şi, gândind-o, ne sustrage deja din impur: datorită trupului, intrăm numai în *raporturi* trăite cu alteritatea.

Viaţa de relaţie capătă volum: ascetismul spune nu pozitivi- tăţii spumoase, densităţii relaţionale a vieţii mixte. Verbul purist prin excelenţă, cel conjugat fără încetare de Platon, Plotin şi chiar de cathari, va fi, aşadar, verbul *a fugi,* §zxrţ£|v, &7to8l8p&<7K£lV[13]. Cebes pare să considere «fuga» ascetică drept o dezertare; mai târziu, *Republica* şi *Legile* nu vor fi departe de a împărtăşi acest mod de a vedea lucrurile. în *Phaidon,* Platon, neoplatonician *avant la lettre,* compară purificarea cu o emigrare, 6c7to8l8pocK£tv, şi îi îndeamnă pe catehumenii promişi iniţierii acesteia să fugă ca de ciumă de promiscuitatea trupească. Astfel se

Bossuet, care vorbeşte despre «concupiscenţa ochilor», va fi uitat, fără îndoială, de concupiscenţa atingerii, cea mai caracteristică dintre toate: spectatorul nu este necesarmente văzut de ceea ce vede şi poate avea pretenţia unei pure obiectivităţi contemplative, cea a ochiului atoatevăzător; în timp ce trupul, sediu al «dublei senzaţii de acelaşi ordin», este *ipso facto* atins de ceea ce atinge, suferă în mod necesar, sub forma pasiunii, reacţia inerentă acţiunii lui: astfel, reciprocitatea tactilă se opune fericitei obiectivităţi vizuale, ceea ce prevesteşte suferinţă şi vinovăţie a conştiinţei; căci, pentru a produce acest amestec al semi-obiectivităţii, influxul aferent a trebuit să se reverse peste influxul eferent; pentru a compune impurul, curentul senzitiv s-a repliat asupra curentului motor, unda centripetă pe unda centrifugă, refluxul pe flux. în contact nu numai agentul suferă, chiar pe unde acţionează şi din cauză că acţionează, dar este destul să fie atins uşor pentru a fi pătruns: pentru că s-a arătat că în virtutea legii aucţiunii şi propagării, puţinul înseamnă mult; infecţia sau poluţia se totalizează de la bun început şi imbibă fiinţa întreagă sau mai mult, se răspândeşte la nesfârşit şi instantaneu; nu este destul să spunem că progresează cu o viteză fulgerătoare, din moment ce o infecţie parţială devine imediat o impuritate totală, iar o atingere superficială este de la bun început o impregnare profundă. De aceea, teroarea pe care ne-o inspiră contactul infectant este un fel de oroare mistică: cel ce atinge un lepros devine el însuşi lepros; cel ce atinge doar cu vârful degetului mic fiinţa contagioasă se transformă el însuşi pe de-a-ntregul în acesta din urmă, se lasă cu totul dezapropiat, dezintegrat, invadat de celălalt. Aşa după cum există o atingere ce zeifică, glorifică, beatifică, o imponderabilă tangenţă a culmii sufletului cu Dumnezeu, o atingere sublimă ce transsubstanţia-

siguranţă că este şi mai rapidă în organismul impalpabil şi pur pneumatic numit psihie: ca prin puterea unui filtru magic sau a unei feerii, aici contactul septic degenerează imediat în otrăvire generală şi septicemie morală. E adevărat că doar atunci imaginea spaţială a contactului devine analogică şi metaforică; între contactul a două suprafeţe juxtapuse şi misterioasa influenţă exercitată de două suflete unul asupra altuia, suntem deci tentaţi să admitem cazul intermediar al tangenţei matematice: două corpuri au între ele un punct în comun, iar acest punct este inextensibil, deşi se află în spaţiu. Totuşi, după cum uniunea sufletului cu trupul nu devine mai inteligibilă atunci când reducem punctul lor de joncţiune la glanda pineală, tot aşa tangenţa a ceea ce este intangibil şi de neatins cu necurăţia nu devine mai uşor de înţeles când reducem coexistenţa la o coincidenţă punctuală. Orice am face, valoarea morală a unei intenţii e de un cu totul alt ordin decât necurăţia aceasta şi nu are nimic în comun cu ea! Purismul înţelege literal simple moduri de a vorbi: contactul, permiţând osmoza morală, lasă să treacă în unul ceva din celălalt, face din agent un semi- pacient şi din pacient un semi-agent. Aşa cum te molipseşti de lepră atingând leziunile unui lepros, tot astfel sufletul contractează lepra sufletelor frecventând răul, lăsându-se vrăjit de fluidul răului. Fobia de simbioză reifică tentaţia însăşi şi transformă intenţia în lucru tangibil şi palpabil: ideile, substanţializate şi spaţializate, devin tabuuri de care trebuie să te păzeşti aşa cum te păzeşti de spectacolele impure sau cum eviţi să pronunţi cuvinte urâte, înjurături şi blasfeme... Oare limbajul nu este pentru puriști un fel de instrument murdar, pe care trebuie să-i manipuleze cu penseta sau cu mănuşi? Cel superstiţios se tot învârte în jurul silabelor tabu şi a cuvintelor interzise şi, împins de un fel de fobie sacră, le înlocuieşte cu perifraze. în acelaşi fel,

gramatical în mişcarea şi sensul global al semnificaţiilor. Or, tocmai intenţia este binevoitoare sau răuvoitoare, pură sau impură, şi ea are prin urmare o valoare morală: un gând fără rea intenţie, un gând neintenţionat este un gând indiferent şi neutru din punct de vedere moral, un gând nici-bun-nici-rău, aşa cum un concept fără judecată este un cuvânt gol; ceea ce gândul sau ideea (pentru că ideea nici măcar n-ar fi idee, dacă n-ar fi gândită) adaugă conceptului şi cuvântului, intenţia, care este o mişcare bine sau rău intenţionată, adaugă gândului. Purismul maniac se abţine să atingă chiar şi cu vârful degetelor acest gând indiferent şi non-calificat din punct de vedere moral, ca şi cum actul gândirii care îl gândeşte ar fi comparabil cu o pipăire: căci se subînţelege că gândul meu nu sunt eu însumi, ci este pur şi simplu al meu, că nu e esenţa fiinţei mele, ci o porţiune din ceea ce-mi aparţine, că nu este ipseitatea subiectului, ci obiectul posedat şi prin urmare că *devenim impuri gândind un gând impur,* optimismul purist nu vrea să ştie nimic despre o puritate intenţională sau intramentală, după cum nu vrea să ştie nimic despre o impuritate care ar emana chiar din centrul persoanei. Deoarece impuritatea este întotdeauna periferică, puristul îşi va reface puritatea destul de ieftin, încercând să nu gândească gânduri impure, singurele ce-i dau inocentului idei rele. De fapt, cum ne putem împiedica să ne gândim la ceva? Cuvintele urâte care, la urma urmei, nu sunt nici pure, nici impure, putem să nu le proferăm - nu depinde decât de noi. Intenţiile, care sunt, dimpotrivă, pure sau impure, depind şi mai imediat de libertatea noastră: nici măcar nu trebuie să ne apărăm de o intenţie rea, e destul să nu consimţimla ea; şi ca să nu consimţim, e destul să o vrem, şi pentru ca s-o vrem, trebuie să vrem să o vrem! Gândirea «neintenţionată» este pe cât de indiferentă, pe atât de inevitabilă, pe cât de futilă, pe atât de

la ele. Cum să reziştI irezistibilului, să eviţi inevitabilul, să respingi duşmanul acesta insesizabil şi secret împotriva căruia nici războiul, nici efortul nu pot nimic? împotriva cuvintelor impure există o profilaxie radicală, şi anume aceea a tăcerii. Ca să prevenim gândurile impure, trebuie oare să trăim o viaţă letargică şi să ne auto-condamnăm la o hibernare perpetuă? Substanţa gânditoare, nemaiîndrăznind să atingă nici cel mai mic gând, rarefiază în mod expres actele prin care ia cunoştinţă de sine şi de lume şi-şi reduce la un minimum strict suprafaţa de contact cu non-eul: substanţa gânditoare chircită, punctualizată, nihilizată nu mai are nimic de gândit! Ea este un pur

3. Fobia alterităţii fîzico-sociale; fobia acţiunii şi a timpului

Prin mijlocirea trupului său, a senzaţiilor pe de o parte şi a mişcărilor de expresie pe de altă parte, pentru care acest trup este un instrument, fiinţa presupusă simplă şi pură intră în comunicare cu alteritatea propriu-zisă sub cele două forme principale ale acesteia, care sunt non-eul fizic şi non-eul social. Pe de o parte, dualul biologic alcătuit din suflet şi trup se ramifică şi, datorită terminaţiilor nervoase, ia forma răsfirată a unei multiplicităţi sensibile. în acest fel, senzaţia ţese în jurul nostru la nesfârşit reţeaua complexă a dependenţelor, urzeala strânsă a relaţiilor de relaţii... Sensibilul, ca obiect al plăcerii, este tentant la început, în această privinţă, Platon este de acord cu Bossuet, *Phaidon* şi *Timaios* cu *Tratatul despre concupiscenţă*: trupul este cel ce ne face să «depindem»; principiu al nevoilor, al pasiunilor şi al voluptăţii, el «tulbură», literalmente, serenitatea şi autarhia înţeleptului facându-i opacă transparenţa. Iar atrăgătoarea impuritate este nu numai obiect de tentaţie, ci şi

de toate, o tentaţie voluptoasă, dar pentru Platon, ca şi pentru Descartes şi Malebranche, ea este şi o împiedicare de la a gândi, pentru că e o cauză a lipsei de atenţie. Aşadar, chiar eroarea este un păcat - numai de n-ar trebui să spunem mai curând inversul: nu este alt păcat decât iluzia sau opinia inconsistentă. în calitatea lui de aparat de bruiaj ce ne împiedică să judecăm cu sufletul foarte pur lucrurile foarte pure, aviri ir) (jv%f| avide ioc Tipcr/jiaxa[15], trupul pasionat, îmbătat de viaţa afectivă şi patetică, este duşmanul ştiinţei şi al adevărului; tapiseria multicoloră a impresiilor pe care sensoria ni le transmit îi distrage pe geometru şi pe aritmetician şi le deturnează atenţia de la esenţele matematice abstracte. Deci, metodologia va prescrie, în acelaşi timp, o metodă speculativă pentru a evita eroarea datorată iluziilor simţurilor şi interferenţelor pasiunii, şi o igienă severă şi austeră a purităţii morale, ce ţine sufletul la depărtare de amestecurile suspecte şi de frământarea vieţii sensibile: pentru că există o igienă a erorii, un ascetism gnoseologic care curăţă pura simplitate veşnic pătată de iluzie, de asociere şi de interpretare. Aşadar catharsis-ul nu cere numai ca omul ispitit să se prefacă surd în faţa cântecelor seducţiei hedoniste, ci şi să se refuze solicitărilor de mărunţire şi de varietate, să ştie să spună nu sirenelor trimise de Diaspora şi de Diaphora. Matematica şi muzica însăşi îl vor ajuta poate pe om să se păstreze unic şi simplu, să-şi regăsească albiciunea originară, ce preceda etalarea culorilor pe paleta spectrului afectiv. - Pe de altă parte, amfibia, fiinţa în acelaşi timp psihică şi somatică, intră în diverse raporturi cu alteritatea socială, fie că această alteritate este, în ordinea pluralului, alteritatea alogenă a relaţiei, în general, sau, în ordinea dualului, alteritatea eterogenă a corelaţiei. Oare alogenul şi eterogenul nu au în comun faptul că sunt

lui, diverse influenţe cu «exponent». Şi nu numai sentimentele şi senzaţiile celuilalt trezesc în mine, când prin imitaţie, când prin molipsire, o rezonanţă indirectă şi un ecou simpatic, dar chiar şi celălalt se străduieşte să mă transforme după asemănarea lui, prin sugestie directă şi voinţă imperativă; celălalt acţionează pentru a mă convinge, a mă îndoctrina sau a mă îndobitoci. Eul este locuit de o mulţime de intruşi. Dacă ingerinţa celuilalt este principiul necurăţiei prin excelenţă şi dacă partenerul privilegiat al bărbatului este femeia, ne vom explica ranchiuna imemorială a inocentului de mai sus împotriva impurităţii feminine. Eva, ultima venită, noua venită, cea târziu venită, Eva, să ne amintim, nu era cuprinsă în opera originală a bexameronului, ci a fost creată în plus, ca să aibă bărbatul cu cine schimba o vorbă... Feminitatea este deci un produs ulterior şi suplimentar, un fel de creaţie în plus. Femeia s- a înşelat ascultând promisiunile măgulitoare ale unui şarpe: bărbatul, la rândul lui, comite greşeala de a-şi pleca urechea la poveştile unei femei credule... Tabuurile misoginiei noastre eterne ne pun în gardă împotriva «polului Sud» al existenţei! Asemeni lui Ulise, să ne astupăm urechile, ca să devenim insensibili la arta de a fi pe plac şi ca să nu mai auzim sirenele alterităţii ce vor să ne ia minţile! Fie că abţinerea are ca motiv timiditatea sau dispreţul, în ambele cazuri absenţa de relaţii este condiţia esenţială a purităţii.

Pluralitatea socială, multiplicitatea sensibilă nu au fost înfăţişate până acum decât ca nişte forme aferente ale impurităţii: cel ce primeşte devine impur - pentru că dependenţa şi relativitatea sunt preţul firesc al îmbogăţirii. Or, fiinţa imaculată devine impură nu numai dobândind, ci şi dând, voind şi făcând: căci raportul ei cu non-eul fizic şi social este activ şi receptiv totodată. Fobia impurităţii accidentale este un complex al tentaţiei al cărui

de propria sa victorie, opresorul aservit de servitor, creatorul dominat de progenitură, cauza stârnită de propriu-i efect - oare acestea nu sunt patru forme din ce în ce mai acute ale unei aceleiaşi interversiuni dialectice, ce poate merge de la contra- lovitura amânată la contradicţia imediată şi de la renegare la negare? Orice agent este mai mult sau mai puţin pacient în chiar actul prin care transformă non-eul; ceea ce echivalează cu a spune: în valea aceasta a existenţei mediocre, a vieţii tulburi şi amfibii, nu există vreun act pur, după cum nu există vreun prim motor pur *movens*: sub toate formele empirice, nu se găseşte decât un amestec de acţiune şi pasiune; uneori iniţiativa creatoare este neutralizată de slăbiciunile omeneşti, de mimetismul unui agent-pacient pe cât de influenţabil, pe atât de întreprinzător; însă şi mai des, darul plin de graţie al milei este împins înspre ego de aşteptarea mercenară a unei recompense sau a unei comutări. în aceeaşi măsură în care Montaigne s-a resemnat uşor să nu guste nimic pur[16], să nu atingă nimic extrem, să accepte existenţa mediocră, tot pe atât Fénelon s-a arătat extremist în cerinţa lui privind o iubire metaempirică şi o voinţă dezinteresată de orice folos propriu. «Impuritatea» relativă a acţiunii şi caracterul cvasi-divin al unui act purissim explică fără îndoială prejudecata contempla- ţionistă; Pitagora opune dezinteresul teoretic şi angajamentul atletic: puritatea nu înseamnă să combaţi în arenă, ca gladiatorii şi pugiliştii, ci mai degrabă să stai în tribune şi să priveşti, ca spectatorii. Aristotel, în *Etica nicomahică,* pune viaţa contemplativă deasupra vieţii politice şi a vieţii «apolaustice» şi ţine înţeleptul în afara mulţimii: cel pur nu se va murdări acţionând şi expunându-se petelor, compromisurilor, promiscuităţii vieţii militante. Seneca scrie un *De Otio,* iar Plotin consacră un tratat întreg primatului contemplaţiei[17]; Tipaçiç nu

nemuritor duminica dimineaţa. Quodditatea idealului nu este repusă în discuţie, dar acel Cum al realizării ei rămâne o problemă tehnică inepuizabilă, o misiune pozitivă, o treabă concretă; totul rămâne de făcut pe şantierul acesta. Pura voinţă antecedenţă a scopului va deveni aşadar în practică impura voinţă consecutivă a mijloacelor; prin medierea şi prin familiarizarea cu mijloacele, şi cu mijloacele acestor mijloace, până la cele mai meschine şi mai secundare, se realizează continuitatea zilelor de lucru; tocmai «treburile» ne ocupă cotidianul şi curg la vale în intervalul dintre sărbători. Or, aceste treburi sunt mediocre, iar aceste mijloace sunt îndoielnice. Ce este un mijloc, într-adevăr, dacă nu scopul trimis în vacanţă, suspendat şi uneori chiar negat în mod provizoriu? Mijloacele nu seamănă cu scopul pe care îl servesc şi pe care par că-i dezmint atât de des. Trebuie să ai un suflet foarte mare ca să ţinteşti constant scopul sublim şi limpede printr-o zonă de mediere suspectă, ca să nu pierzi niciodată din vedere un ideal uneori greu de cunoscut, ca să rămâi pur, într-un cuvânt, pe când mânuieşti aproximaţii impure... Mai adesea agentul întârzie, complezent, în meandrele mediaţiei. Cine insistă puţin cam greoi asupra necesităţii dialecticii, acela parcurge puţin cam mult timp treptele intermediare, foloseşte mai multe mijloace, face mai multe concesii decât este strict necesar, şi este deja rău voitor: luxul mijloacelor, încetineala medierii sunt cele două simptome ale unei voinţe prinse în capcană! Se spune că scopul justifică mijloacele: dar adesea şi mijloacele sunt un pretext al relei credinţe, pentru a amâna scopul la nesfârşit. Omul de acţiune descoperă gustul mijloacelor, el uitând scopul pe care acestea îl mijlocesc, tot aşa cum omul de afaceri descoperă gustul banilor şi uită fericirea, care e scopul lor; de-atâta stat printre mijloace, acesta sfârşeşte prin a adera la ele, stagiul lui în

interacţiunea, adică mutualitatea acţiunii şi a reacţiunii, a expresiei şi a contra-expresiei, şi imposibilitatea unei pure voinţe oblative; în alţi termeni: cuvântul ce rezumă această etiologie bilaterală, sau, cum ar fi zis Bergson, această cauzalitate de-a-ndărătul, această cauzalitate în salturi, este finitudinea creaturală. Condiţia de cauză cauzată sau de motor pus în mişcare ne face să înţelegem şi mai bine de ce purul devine impur, chiar în extroversiunea activă. Cel ce dă speră să primească în schimb. Dar, *a fortiori,* cel ce murdăreşte este murdărit. Dacă efectul de ricoşeu ar ţine numai de uitare şi de obişnuinţă, o acţiune doar de punere în mişcare ar fi omeneşte posibilă, cu ajutorul educaţiei. Dar faptul că omul este la fel de bine un trup şi o fiinţă simţitoare, acest fapt este o fatalitate metapsihologică: pura operaţiune creatoare, pura voliţie centrifugă, pura donaţie gratuită nu sunt, aşadar, omeneşti. Să adăugăm şi aceasta: acţiunea pragmatică, fiind totodată sumară şi grăbită, densă şi urgentă, aproximativă şi expeditivă, se sprijină pe amestecuri concrete şi pe corpuri grosiere cărora nu are timp să le trieze elementele; ea nu vizează decât reuşita şi prea puţin se încurcă cu puritatea speculativă. E tulbure şi utilitară. în aceste condiţii, oare purismul contemplativ ne lasă alte resurse decât inacţiunea? Apraxia ar fi deci condiţia apatiei? - Fobia acţiunii implică *a fortiori* şi pe cea a muncii. Relaţie a omului cu o natură de transformat, o materie de prelucrat, o rezistenţă de zdrobit, nişte forţe contrare de învins, raportul laborios este prin excelenţă iniţierea în viaţa amestecată. Mai întâi, pentru că cel ce munceşte, o forţă el însuşi, apare în continuitate cu forţele fizice; muncitorul este locul de trecere a energiei, care e făcută tocmai pentru a fi transmisă şi pentru a trece de la unul la altul. Apoi, energia ce transformă formele nu este în

materie, nu ajunge toată în diverse transformări plastice - se pierde pe loc destulă ca să obosească organismul, să bătătorească mâinile, să îndoaie spinarea, să ardă şi să tăbăcească pielea. Oboseala şi durerea sunt o risipă de energie, aşa cum încălzirea unui aparat destinat iluminatului este o risipă de lumină. Vocaţia muncii, dacă aceasta ar fi un act pur, ar fi analogă cu vocaţia iubirii: un amant care, sub pretextul de a-şi iubi partenerul, după cum e tropismul firesc al iubirii, se iubeşte pe sine cu o iubire tenebroasă, un amant care îşi iubeşte propriul ego sau şinele eului lui este condamnat la un sentiment contra naturii şi la o fantomă de iubire; filautia, iubire ruşinoasă şi reflux al amorului propriu, este, deci, o iubire ratată. Şi, la fel, o muncă ce, în loc să lucreze asupra datului, lucrează direct trupul muncitorului, munca aceasta e un eşec, iar acest eşec măsoară întreaga distanţă cuprinsă între muncă şi creaţie. Dacă necazul cunoaşterii obiective este de a se transforma în introspecţie, iar necazul iubirii eterocentrice este de a se transforma în filautie, necazul muncii este că nu-i doar un gest motor eficace pentru a lucra pământul, metalul sau piatra, ci, mai mult, este un eveniment emoţional. Ideea unui «randament» care, chiar prin definiţie, nu este niciodată de sută la sută, exprimă tocmai această relativitate. Nu ne trebuie mai mult ca să justificăm nişte prejudecăţi nobiliare imemoriale împotriva muncii manuale şi a efortului fizic. Ne pierdem nobleţea nu numai prin frecventarea celorlalţi, a semenilor noştri, ci şi prin contactul cu materia, acest partener neînsufleţit şi incapabil să ne influenţeze în mod deliberat... Oare pentru o anumită filozofie cathartică, odihna nu echivalează cu castitatea? Pentru candidaţii la puritate, apraxia este la fel de necesară ca şi anestezia.

Fobia non-eului fizico-social, considerat fie ca materie a acţiunii şi a muncii, fie ca sursă a impurităţii aferente, conţine în ea însăşi refuzul

comună care este timpul în general, devenirea nudă a aşteptării şi a expectativei chietiste, delăsarea temporală înainte de orice calificare activistă: pentru că se poate *deveni* un altul în general şi, de exemplu, se poate îmbătrâni fără *a face* nimic în particular. Cel pur se alterează prin efortul violent, dureros şi voluntar al muncii, prin procesul magnetizat şi puternic ritmat al acţiunii, dar el se poate altera prin simplul fapt tihnit şi pasiv al devenirii. Aşadar, dacă acţiunea implică mereu, într-o anumită măsură, alienarea agentului, devenirea inactivă este alterarea neîntreruptă a celui ce devine: nu mai este un raport impur cu alteritatea, ci o alterare internă a unei conştiinţe care e mereu alta decât ea însăşi, care se schimbă în succesiune şi evoluează fără încetare. Fiinţa, care este o posibilitate continuu actualizată, îşi deflorează continuu propria neprihănire. în timp ego-ul intră în raport cu Celălalt, în timp Acelaşi devine Altul... Oare pubertatea nu este în acelaşi timp alterare intrinsecă a celui ce devine şi deschidere spre celălalt? - Pe de altă parte, tradiţia a admis întotdeauna că blestemul muncii, adică al duratei necioplite şi încurcate, era o consecinţă a căderii în timp, în general: în acelaşi timp în care procesul istoric urmează eternităţii paradisiace şi preafericitei apraxii, Adam, alungat din famiente, este condamnat să lucreze pământul cu sudoarea frunţii; şi, la fel, îngrijorarea lui Hesiod este contemporană cu o generaţie de fier obligată să scormonească pământul pentru a supravieţui. Legea timpului, urmând după graţia atemporalului, implică în ea însăşi imperativul categoric al efortului anevoios. ᵛEpya Kai ppipou! Munca şi devenirea, alăturate în jugul grijilor împing spre un orizont legendar vârsta de aur a tihnei şi a jocurilor nevinovate. Grija însăşi (KTţ8o<;)[18] nu este oare semi-conştiinţa alterităţii impure şi mai ales

r

KUKXOC; TF|C; ^veoecoţ. Cronofobia este fobia ciclului, adică a timpului specios, dar ea este şi fobia inovaţiei sau mizoneism: temându-se de îndrăzneala noutăţii, purismul, cu drag predicând izbăvirea timpului, ne-ar condamna cu drag la imobilitatea mortală. Dacă devenirea este singurul mod de a fi al fiinţei, cel ce refuză să devină aspiră tocmai prin aceasta la neant. - De altfel, restaurarea purităţii cere timp, la fel ca şi deteriorarea ei... Va trebui oare să facem excepţie numai pentru timpul folosit la a resorbi timpul, la a desface istoriceşte istoria, la a

4. Fobia trupului: moartea şi mortificarea

Ispitit de aparenţa sensibilă şi voluptoasă, Unul nu încetează să se fărâmiţeze; sedus de farmecul alienării, Acelaşi vrea să semene cu altul, să-i imite pe acel altul, să fie totodată sine însuşi şi celălalt în persoană; tot prin alienare, acţiunea şi munca ne pun în legătură cu o lume fizico-socială de care sfârşim prin a depinde; în sfârşit, salterarea, adică timpul, ne face să devenim alţii în mod continuu, după cum alienarea ne face să depindem de celălalt. Alienarea şi alterarea, futuriţia însăşi, devenirea ce face să advină posibilele, presupun prezenţa trupului: pentru că timpul însuşi nu ne-ar face impuri dacă n-ar fi trupul, care-i umple cu diversitatea experienţelor concrete şi a impresiilor constant reînnoite. Pentru a regăsi simplitatea originară în apatie, în castitate, în tihnita contemplare, în imutabilitate, va trebui, în general, să lăsăm trupul în vacanţă? Să ne luăm rămas bun de la simbioză? Nu e de-ajuns să încetăm orice legături cu alteritatea fizico-socială, trebuie să întrerupem legătura ce condiţionează toate legăturile; trebuie să tăiem comunicarea cu trupul acesta sensibil şi motor, care e principiul tuturor

I

devine spectatorul sau martorul unirii lor, relaţia este într-adevăr posibilă. Vai! Trupul este un partener fictiv, iar cel ce se abstrage din el încă mai coincide cu el: într-adevăr, întreg misterul simbiozei este ca eu *să fim* propriul meu trup, chiar în clipa în care esenţa mea veritabilă mi se pare cât se poate de separată de corporalitate. Oare evidenţa acută, ireductibilă a durerii nu anunţă, sub cea mai bine articulată relaţie, o indisolubilă coincidenţă substanţială? înţelepciunea analgezică a lui Epictet, care obiectivează suferinţa, nu face în aşa fel încât înţeleptul să nu sufere: ea face doar *ca şi cum* suferinţa nu I-ar privi pe el; ea nu volatilizează durerea, printr-o anihilare efectivă şi magică, ci încetează pur şi simplu de a se preocupa de aşa ceva. Tocmai purismul frivolizează simbioza, prefăcându-se că priveşte legătura sufletului cu trupul ca putând să fie sau să nu fie, putând să fie într-un fel sau în altul: la fel cum soţul poate rupe convenţia empirică ce îl uneşte cu soţia, tot aşa sufletul ar putea anula pactul metafizic ce îl face solidar cu un trup şi I-ar repudia pe acesta din urmă. Dacă complexul psihosomatic nu poate fi sfărâmat, răul ce naşte din impuritate este incurabil... presupunând că impuritatea e un rău! Un *«vinculum»* indisolubil ar fi, într-adevăr, în ideile puriste, o situaţie disperată sau, mai bine spus, o tragedie: pentru că ce este tragedia altceva decât simbioza imposibilă şi necesară totodată a doi soţi incapabili să coabiteze şi incapabili, totuşi, să se despartă? Unirea indisolubilă creează o situaţie insolubilă, aceea în care *vinculum* şi vocaţia puristă se contrazic, în care sufletul nu poate fi nici *cu,* nici *fără.* Când doi soţi nu pot trăi împreună şi nu pot nici să trăiască separat, înseamnă că nu pot să trăiască deloc. Ei nu pot, aşadar, nici să trăiască, nici să fie, în general, dar, dimpotrivă, pot să nu fie: amfibia nu are altă resursă decât moartea! Cu şi Fără fiind

moartea este apogeul sau culminarea acută a tragicului, momentul critic în care acest tragic este dus la gradul cel mai înalt al tensiunii; eşecul, atunci când atinge astfel paroxismul absurdului, nu poate avea altă ieşire decât neantul. Nodul inextricabil şi totodată insuportabil al simbiozei nu se pretează nici unui deznodământ analitic, nici unei reînnoiri a vieţii comune: el cheamă, aşadar, violenţa tranşantă sau, mai bine, criza ce suprimă problema. Dacă moartea consacră eşecul compusului viu, înseamnă că întruparea este ea însăşi o boală mortală; iar această «boală» este incurabilă nu pentru că ar fi dificil, de fapt, de tratat, ci pentru că este *a priori* imposibil de vindecat; pentru că ar trebui, cu totul şi cu totul dincolo de orice terapeutică omenească, un tratament miraculos şi o graţie transfigurantă pentru a ne converti la puritate. Pe de altă parte, boala iremediabilă este o boală intravitală: ireparabilul rău care duce la inexistenţa existentului nu a fost contractat în mod secundar de fiinţa impură. Aşadar, dacă impuritatea noastră este congenitală, cum spun pesimiştii, moartea nu mai este o soluţie: moartea, punând pecetea finală pe tragedia noastră este culmea absurdului şi chintesenţa unei contradicţii care, fiind difuză pe întreaga durată a vieţii, se concentrează în imposibilitatea de negândit şi de netrăit a catastrofei finale; imposibilitatea imposibilă a morţii este încoronarea demnă a imposibilităţilor posibile, a contradicţiilor în lanţ care, reînnoite din clipă în clipă, amânau mereu fatala hiperbolă; tragedia mereu întârziată de moratoriile futurităţiei, tragedia mereu renăscută face să sară în bucăţi compusul, atunci când compusul se găseşte în sfârşit faţă în faţă cu ea. Căci pentru acela ce nu poate să fie decât un compus, şi în acelaşi timp nu este de acord cu această compoziţie şi protestează împotriva ei şi nu continuă să fie decât oscilând continuu între fiinţă şi

diabetului, iar aspirina o soluţie pentru problema migrenei. Uneori se spune: sinuciderea este o soluţie ce nu rezolvă nimic, pentru că suprimă bolnavul o dată cu boala; vindecarea migrenei cu revolverul nu prea e o soluţie, pentru că ne ia durerea o dată cu viaţa. Nu poţi să ai în acelaşi timp toate necazurile, iar cel ce moare e dispensat *a fortiori* de celelalte boli... Aceste soluţii radicale şi definitive suprimă problema pozitivă a fiinţei, în loc să o rezolve. Ca şi în enigmele judiciare, unde afacerea, în disperare de cauză, este pur şi simplu clasată, misterul rămâne întreg: născut impur, muritorul va muri impur, aşa cum s-a născut... Simpla idee a unei terapeutici a morţii nu este oare o macabră deriziune? Oare criza ce dizolvă ceea ce analiza ar trebui să rezolve nu este cumva o demisie şi o escamotare? - Invers, dacă corporalitatea este o epigeneză secundară... sau terţiară a evoluţiei, un rău importat, un accident al esenţei noastre, moartea devine, la propriu, dar şi la figurat, *o soluţie*[19]*;* da, soluţia morţii este «Soluţia» prin excelenţă, soluţia soluţiilor! Pentru purism, tocmai întruparea este un soi de boală metafizică, pe care o iei când te naşti, înainte de scarlatină şi bronhopneumoniile copilăriei, dar care n-ar fi esenţial diferită de bolile contractate, de infecţiile postnatale şi de impurităţile secunde: căci bolile sunt pentru un trup însufleţit ceea ce este corporalitatea sau faptul de a-avea-trup-în-general pentru sufletul neîntrupat; corporalitatea este aşadar boala bolilor şi, oarecum, morbiditatea *a priori,* ce condiţionează stările patologice accidentale; sănătoase sau bolnave, toate făpturile sunt, în această privinţă, grav bolnave din naştere. Este explicabil că, pentru a face înţeles caracterul totodată imemorial şi secundar al acestei diateze, religiile au invocat păcatul originar, adică un act tot atât de contingent ca greşeala, tot atât de originar ca actele supraistorice ale fiinţei supralapsare...

r

deja preformată în caracterul superficial al simbiozei: sufletul întrupat spune bună seara trupului său, înţeleptul trimite la plimbare, trufaş, «modurile de unire». Scăpare plăcută! înţeleptul se pregăteşte cu avânt pentru despărţirea de suflet. De aceea, *Phaidon* nu vorbeşte decât de a dezlega, M) £iv, oc7to?a)£iv, £KAA)£iv[21], a dezlega legăturile din *vinculum,* a desface nodul simbiozei, a disocia *natura anceps* a amfibiei, a dedubla omul dublu; %copl^£tv oxi ţiodiara Tfjv (|n)%r|v. Moartea, care înseamnă punerea deoparte a sufletului, ct>'0%r|q ano TOU acoţiaTOţ *ănaXXayr],* este, aşadar, «deznodământul» prin excelenţă şi «detaşarea» radicală, ÂAKIIC; şi %(opia|io; pentru că ea dizolvă acel <x6v din simbioză. Iar această dializă mortală este simplistă prin aceea că este totodată simplă şi simplificatoare: este simplificatoare pentru că analizează complexul şi-l dedublează pe *homo duplex*; pe de altă parte, este simplă şi chiar simplissimă deoarece disjunge doi parteneri pe care nici o coalescenţă intimă nu-i suda între ei cu-adevărat; fie că s-ar face o extracţie mecanică, o ablaţiune exterioară sau o fisiune, pur şi simplu, fie că s-ar smulge purul din impuritatea lui, sau s-ar extrage impuritatea străină dintr-o fiinţă originar pură, sau s-ar scinda sufletul şi trupul printr-o sumară bipartiţie, moartea, în toate cazurile, este chirurgia simplistă ce ne aduce vindecarea în mod mecanic; ea este rezecţia radicală ce îndepărtează elementul intrus din fiinţa noastră sau e marea dihotomie a individului psihosomatic, dar în orice împrejurare nu diferă metafizic de amputările partitive, în urma cărora fiinţa amputată regenerează şi se totalizează şi continuă să fie; sufletul, amputat de trupul lui, se reformează şi el şi se adaptează stării lui desperecheate; sufletul dezîntrupat nu e mai puţin viabil decât amfibia! Dacă moartea ar alunga în mod incomprehensibil, absurd

cel mai solemn şi mai hiperbolic al destinului nostru. La fel cum palingeneza, presupunând posibilitatea reîncarnărilor, transformă evenimentul definitiv şi semelfactiv al morţii în banalitate iterativă, tot aşa purismul face din moarte un incident aflat la suprafaţa destinului. Degeaba soluţia sfâşietoare a morţii taie pe viu în fiinţa noastră: ea nu diferă ca natură, zice purismul, de secătuirile şi de abţinerile ce constituie etapele succesive ale catharsis-ului; marea secesiune mortală nu este decât limita purificărilor; ceea ce înseamnă (trupul fiind o posesiune, ca şi hainele, bijuteriile şi proprietăţile) că ea nu priveşte ipseitatea fiinţei noastre, ci avutul şi anexele avutului: nu substanţa, ci dependinţele ei. Oare asta nu înseamnă să minţi seriozitatea metaempirică a morţii? Dacă fiinţa ar fi suma aritmetică a tuturor incomodităţilor şi a tuturor mizeriilor vieţii, simpla suprimare a fiinţei ar tranşa dintr-o dată toate problemele, ar anihila dintr-o dată toate contradicţiile existenţei: moartea ar fi într-adevăr soluţia expeditivă a problemei problemelor, care este problema fiinţei. Or, fiinţa nu este acest total, din moment ce este întregul nostru; iar întregul nostru diferă sub toate aspectele de contradicţiile ce-1 compun; întregul nostru este infinit mai mult decât o sumă de probleme de rezolvat! Dar pentru că, futilizând moartea, admitem o supravieţuire care e viaţa prin excelenţă, moartea încetează de a mai fi absenţa soluţiei, moartea este, dimpotrivă, soluţia integrală: departe de a sancţiona caracterul definitiv al tragediei noastre, ea desface nodul tragic; departe de a pecetlui eternitatea diabolică şi deznădăjduitoare a răului, ea ne face să sperăm eternitatea edenică a Binelui. Oare scopul unei soluţii nu este să asigure continuarea pozitivă a fiinţei? în ideea unei purificări prin moarte se subînţelege că fiinţa poate trăi fără trup, cu alte

îi plăcea să repete acest vers din Euripide citat în *Gorgias*: xiţ 8' oiSev, ei *16* ^rjv piv KaxGavEtv, xo KaxGavetv 8e ^f|v;[22]. Intervertirea paradoxală a pozitivului cu negativul este singura ce poate explica funcţia cathartică a morţii: viaţa e moarte, iar moartea e adevărata naştere. Viaţa apare ca un caz particular, şi cât de mediocru, al existenţei. Oare asta nu înseamnă cumva că nesocotim seriozitatea morţii şi depreciem seriozitatea vieţii?

În aşteptarea marii morţi purificatoare, cel impur poate începe să moară chiar din timpul vieţii; înainte de moartea pur şi simplu, aceea pe care biologii o numesc moarte generală şi care e moarte absolută, moarte şi nimic mai mult, cel aflat în viaţă are posibilitatea să moară «pentru lumea sensibilă» sau «pentm lume» şi, ca să spunem aşa, să moară mocnit. Dacă, aşa cum scrie poetul romantic din *Moartea lui Socrate,* viaţa este un preludiu al morţii, mortificarea nu este altceva decât acest preludiu, reglat de filozofie: mortificare ce constă în *a muri de viu* şi în a se apropia, puţin câte puţin, prin exerciţiul ascetic, de moartea celor morţi, EV x(d (31(0 oxi ¿yyuxocxco ovxa xoti XEGVOCVOCI[23]; o viaţă filozofică exprimă astfel modul adoptat de cei vii spre a fi morţi sau, mai bine, calea de a fi cât mai mort posibil, în viaţă fiind! Iată de ce Simmias spune pe un ton glumeţ ceea ce Sfântul Bemard va spune în mod solemn: a filozofa înseamnă a simţi răul morţii, oi (f)lXoaoGo\)VT£q Gavaxcoat; şi s-ar putea adăuga, reciproc: moartea, pentm cei ce ştiu să moară, este desăvârşirea înţelepciunii... Deoarece o moarte pre-mortală sau pre-letală, deoarece o moarte *avant la lettre* precede chiar de pe acest tărâm moartea cea mare, deoarece omul viu poate muri înainte de a muri şi se poate mortifica în doze mici, viaţa şi moartea nu mai pot fi distinse, ca în gândirea lui Berulle: purismul, nesocotind deopotrivă ceea ce e muritor în moarte şi vital în viaţă, compune amestecuri de viaţă care moare si de

anagogic de-a lungul intervalului: între micile terminaţii, care sunt nişte continuări, şi marea terminaţie care înseamnă sfârşitul a tot, între momentele mortificatoare care sunt începuturi relative şi sfârşituri relative şi clipa mortală ce face să înceteze devenirea o dată pentru totdeauna, între încercările mereu penultime şi încercarea de pe urmă sau absolută, există o gradaţie scalară a ascetismului acestuia. Ablaţiunea întregului trup şi, cu el, a vieţii în general, este deci simplul apogeu al unui *crescendo* de-a lungul căruia se eşalonează, sub formă de retranşări locale şi de renunţări de detaliu, micile morţi partitive datorate mortificării: aşadar moartea organismului total ar însemna generalizarea sau trecerea la limită a morţilor regionale (moartea unui ţesut, a unui membru) care, survenind în cursul intervalului, nu ar fi de-ajuns pentru a face să moară fiinţa vie. Bineînţeles, moartea este un *summum* sau o culme a ablaţiunilor, vorbind în mod empiric şi ca să fixăm ideile. Moartea nu înseamnă prelevarea unei părţi din întregul din care ea face parte: extracţia unui dinte, ablaţiunea apendicelui, amputarea unui picior, chiar adunate, nu dau moartea. Moartea suprimă dintr-o dată fiinţa întregului. Moartea e vertiginoasa trecere a fiinţei în opusul ei, nefiinţa, iar această metabolă nu poate fi decât bruscă: transformarea unei fiinţe ce trece din formă în formă e o moarte ce stârneşte râsul, o simplă metamorfoză leibniziană! Sofismul numit Sorit escamotează în van saltul discontinuu, brusca mutaţie pe care orice anihilare mortală o reprezintă, la un moment dat. Socrate moare într-o clipă, sau nu moare niciodată... Să mergem mai departe: chiar aceia ce, asemeni fiziologului Bichat, disting moartea generală şi morţile unor organe singulare (moartea creierului, a inimii, a plămânului) minimalizează într-o anumită măsură ultimitatea ceasului morţii. Nu există moarte

asigură perpetuarea corpului organic, tot aşa secţionarea părţii gangrenate din fiinţa noastră, expulzând corporalitatea în general, asigură continuarea fiinţei acorporale şi aruncă pe deasupra morţii o pasarelă de supravieţuire. Ce stranie este ideea măruntelor morţi din interval! Ca şi cum moartea ar putea fi mică, mijlocie sau mare, şi s-ar putea doza pe o scară gradată, ca şi cum viul s-ar stinge bucăţică cu bucăţică, asemeni unei lumânări ce se consumă, purismul înlocuieşte acel tot-sau-nimic al morţii cu un mai-mult- sau-mai-puţin al mortificării, radicalismul mutaţiei terminale cu toate gradele comparativului şi toate aproximaţiile lui «aproape». Cu un sfert de oră înainte de a muri, Socrate era încă în viaţă: aici, bunul simţ metafizic este de acord cu Domnul de la Palisse; iar ascetismul, care ţine la majorările lui liniştitoare, se încăpăţânează împotriva oricărui bun simţ: Socrate moare *din ce în ce mai mult,* Socrate este azi mai pur şi mai mort decât ieri şi mult mai puţin decât mâine! Socrate va sfârşi cândva prin a se stinge, *uzându-se continuu* prin mortificare... Ideea unei iniţieri în moarte, a unei propedeutici sau a unei ucenicii a morţii, nu are alt sens. Cum ne-am putea exersa în vederea unei încercări ce nu poate fi măsurată cu nici un eveniment încheiat? De fapt, obişnuinţa micilor despărţiri, prin care fiinţa se debarasează de avutul ei, nu ne pregăteşte cu nimic pentru marea despărţire, pentru despărţirea despărţirilor, prin care fiinţa, într-un mod de neînţeles, se despovărează de existenţa ei; şi se întâmplă ca vieţuitorul cel mai bine pregătit să fie, în ultimul moment, cel mai nepregătit! Chiar aceste cuvinte, purificare, mortificare, simplificare, justificare, implică totuşi ideea unui proces treptat, adică etapele succesive ale unei curăţiri.

Se adevereşte acum că refuzul acţiunii şi al manifestării sensibile, că fobia alterării şi a relaţiei,

o distilare a esenţei. Regimul amfibiu este comparabil cu o soluţie foarte diluată în care licoarea spirituală dispare aproape complet; sau, dacă preferăm alte imagini: fiinţa psihosomatică seamănă cu un aur brut, încărcat cu zgură, şi pe care epurarea ascetică îl va rafina. în primul rând, ipseitatea respinge apartenenţele sau dependenţele ce nu sunt esenţiale fiinţei sale, ea renunţă la ceea ce este al eului: privaţiunile şi retranşările ascetice subţiază ganga groasă ce înfăşoară aurul pur al esenţei noastre: subiectul substanţial se despoaie de «epitetele» lui, proprietăţi, pământuri, bani, bijuterii... Pentru că sărăcirea este forma cea mai rudimentară şi mai puţin dureroasă a mortificării: sărăcirea, lipsind Fiinţa de Avutul ei, este oarecum o prevestire fizică a morţii, sărăcie supremă, care va lipsi Esenţa de Fiinţa ei, ca şi cum această fiinţă ar fi ea însăşi un avut; cu condiţia ca această chirurgie uscată a sărăcirii să fie o simplă aluzie simbolică şi metaforică a morţii: pentru că, în ciuda analogiei raporturilor, combinaţia lui *a avea* cu *a fi* întru formarea personajului nu are acelaşi înţeles cu combinaţia dintre fiinţa corporală şi esenţa spirituală, ce formează persoana vie; nu, trupul nu este un accident al persoanei impure şi concrete, aşa cum avutul este un accident al fiinţării: durerea de moarte o dovedeşte! Dar ştim că înţelepciunea antică s-a consacrat negării evidenţei morţii... Nuditate absolută şi privaţiune totală, moartea duce până la limita extremă gimnopediile şi abstracţiunile[27] care sunt renunţările costisitoare ale ascezei, după cum sunt şi negările paradoxale ale teoriei apofatice. Oare Fiinţa nu este ultimul văl pe care Plotin îl smulge înainte de a întrezări pura lumină a lui Dumnezeu? Moartea ne sustrage ultima noastră bogăţie şi luxul nostru cel mai umil: moartea ne desparte de acest trup care este, sub togă sau tunică, avutul nostru ce nu poate fi cedat sau

întregi? Mortificarea implică, literal, «reculegerea», adică adunarea sau ralierea facultăţilor de a gândi şi concentrarea energiei spirituale: sufletul superficial, răspândit la periferia trupului, se refugiază şi se ghemuieşte în donjonul fortăreţei interioare. înainte de Ioan Climax şi de Isihaştii Filocaliei ruseşti, *Phaidon* luptă împotriva împrăştierii, a risipei şi a neatenţiei senzoriale; înainte de Fénelon, acesta recomandă despuierea şi perfecta nuditate interioară; sufletul risipit se adună în el însuşi, oamţv Ka0' afrxttv Ttavxa%ô0ev ÈK XOX> acoţiaxoţ orjvayelpeoOai ôè KOÙ àOpolÇeaoa...[28]. Meditaţia ne redă acea simplitate de esenţă a cărei tărie e diminuată de risipirea voluptuoasă; cel frivol este îndemnat la profunzime, iar moartea, care este, poate, o viaţă intensă sau extrem de condensată precumpăneşte asupra vieţii extensive şi diseminate, rivôpevoç xtov ¡lèv *aXkfm* e^to, èporuxoî) ôè eioto..prin acest solilocviu începe, la Plotin, tratatul despre *Coborârea sufletului în trup*[19]. Sufletul se ţine la o parte şi în siguranţă chiar de pe acest tărâm, se retrage, cum spunea Epictet, în cetatea inexpugnabilă a voinţei lui proprii. Fie că mortificarea ne ridică pe culmea noastră supremă sau ne concentrează în centrul nostru cel mai intim, fie că punctul focal al esenţei noastre e situat pe culmile sufletului sau în miezul forului nostru interior, sufletul, în ambele cazuri, *se reculege* şi devine în mod pur el însuşi, a\)xf|, adică esenţă gânditoare. Sufletul însuşi, în el însuşi, *ipsa,* sau mai bine spus ipseitatea sufletului se percepe atunci nu prin raportare la altceva, ci «prin raportare» la

5. Reversibilitatea infecţiei, circularitatea curăţirii

Purificarea puristă se sprijină pe mitul unui timp reversibil pe de-a-ntregul, adică atemporal. Ceea ce

febră ce scade: adunarea este, aşadar, anulată de negări. Ceea ce a fost făcut poate fi desfăcut, ceea ce a fost desfăcut poate fi refăcut! Simetria lui a face şi a desface, a lui a desface şi a reface, a lui a apărea şi a dispărea atestă reversibilitatea funciară a unei infecţii esenţialmente vindecabile, adică a unei perfecte dezin- fecţii. Pe faţă, pe dos! Oare simetria nu e o imagine vizuală şi un mit spaţial? După cum există un singur spaţiu indiferent, o %(Ópa neutră ce poate fi parcursă în toate sensurile, un mediu izotrop şi omogen extrem de docil la toate alegerile noastre încoace şi încolo, tot aşa există o Operaţie în sine, o operaţie magică *(factura*), ce poate fi luată de la orice capăt, într-un sens sau în sens invers, şi căreia i se schimbă doar semnul, după cum ea merge înainte sau revine înapoi: astfel, unui singur verb nedeterminat i se adaugă preverbe schimbătoare, pentru a-i specifica sensul. Perechile a se duce-a reveni, a urca-a coborî, a lega-a dezlega, a construi-a distruge, explică eficacitatea operaţiilor magice, care sunt în general nişte operaţii abia atingând esenţa, adică nişte metamorfoze superficiale şi nişte schimbări peliculare excluzând orice trans- substanţializare: focul, de exemplu, disjunge ceea ce arta a unit; focul purificator dizolvă formele complexe pe care arhitectul le- a construit şi determină întoarcerea de la stadiul structural la stadiul elementar al pulberii şi al cenuşii informe. în acest fel Dumnezeu, condamnând omul să moară, condamnă făptura născută din huma pământului să redevină ţărână: *«Pulvis es, et in pulverem reverteris»*[30]. Astfel, otrăvii i se opune antidotul, contactului septic, antisepsia: remediu, antispesie, antitoxină şi antidot exprimă caracterul empiric şi, prin urmare, ce poate fi din plin compensat, şters, anulat, de modificările survenite în fiinţa originară. Din moment ce sufletul a intrat într-o zi în trup, el trebuie să ştie cum să iasă din trup: pentru că în

liniştitor! Simetria naşterilor şi a morţilor din *Phaidon* serveşte la a dovedi în mod direct revenirea la viaţă a amfibiei şi indirect supravieţuirea sufletului. Dar dacă renaşterea reface ceea ce moartea a desfăcut, la rându-i, moartea - care e un fel de denaştere - desface ceea ce a făcut naşterea: oare moartea nu e o naştere în sens invers? Denaşterea desface opera naşterii, iar renaşterea desface pe aceea ce desfăcea, neagă această negaţie, consumă moartea acestei morţi. Şi astfel, palingeneza, care ne reface viaţa în mod periodic, confirmă circularitatea sau reversibilitatea existenţei reiterând la infinit această călătorie circulară; sau, dacă preferăm în locul imaginii ciclului pe aceea a liniei drepte: dusul şi întorsul, printr-un efect de repetiţie, se transformă în du-te vino şi într-o mişcare de navetă; sufletul, revenit la acel *statu quo* prenatal, este din nou la îndemână pentru orice reînceput, schimbare de direcţie şi salt înainte! Moartea, în această doctrină, nu mai este un eveniment semelfactiv, ci un incident frecventativ, un episod banal, periodic şi superficial, pe fondul eternităţii. Pe de altă parte, îngăduind fiinţei să-şi încheie bucla existenţei şi să se întoarcă la origini, moartea nu mai este pragul unei veritabile lumi de dincolo, nici instaurarea unei ordini-cu-totul-alta, nici preludiul unei ere noi. Ceea ce pe drept cuvânt îl înspăimântă cel mai mult pe Socrate în *Phaidon* este ideea unei generări rectilinii (euGeia) şi, prin urmare, ireversibile, dacă devenirea nu se-ntoarce din drum spre originea ei (ocvaKapjtmv)[32], chiar mai mult - dacă regenerarea nu repetă opera generării, dacă învierea nu compensează moartea, natura va fi şchioapă (%co?if]). La baza escatologici puriste stă fobia morţii desperecheate, necompensate, deschise spre necunoscut şi spre nemaiauzit. Dar neliniştitoarea, absoluta disimetrie a naşterii şi a

afla, în cel mai bun caz, nesfârşita distanţă dintre *nu-încă* şi *deja-nu-mai.*

De fapt, purismul depreciază purificarea, deoarece el implică preexistenţa unei purităţi originare şi prenatale ce trebuie pur şi simplu restabilită[33]; ceea ce contează nu este, aşadar, procesul purificator, nici reintegrarea însăşi, ci integritatea iniţială de restaurat; catharsis-ul reduce pur şi simplu marja ce există între impur şi pur, tot aşa cum mişcarea, după Aristotel, compensează decalajul ce există între potenţă şi act. Virtutea constă, cum spune Plotin, ev TCO K8Ka0dp0ai, nu ev KCO Ka0aipe<T0<rat. Tehnică secundară şi superficială, purificarea contează de fapt mult mai puţin decât puritatea! Dacă purismul acordă un loc atât de secundar purificării, înseamnă că purismul nu cunoaşte bine eficacitatea devenirii: timpul este mediaţia negativă, înconjurul laborios şi plictisitor prin care impurul este obligat să treacă; cu cât călătoria va dura mai puţin, cu atât mai bine va fi. Şi cum să nu suporte cu nerăbdare călătorul această întârziere plicticoasă? Timpul e, aşadar, răul necesar ce rezultă dintr-un blestem! Este cazul să aplicăm acestui pseudo-progres criticile pe care Bergson le îndreaptă împotriva timpului spaţial al matematicienilor şi împotriva evoluţiei deloc creatoare, ci fictive a evoluţionismului; iar aceste critici sunt tot atât de valabile împotriva oricărei teologii a istoriei, care, anulând hazardul aventuros al futurităţii, tratează istoria oamenilor ca pe o lentă reconstituire a integrităţii primitive: istoria este un fel de buclă sau de hernie pe suprafaţa eternităţii, o călătorie circulară pe care omenirea o întreprinde pentru a-şi recupera paradisul pierdut. Viitorul este un simplu trecut, acel nu- încă, un deja-nu-mai, iar sfârşitul ne readuce la început; dar ce spun eu? Sfârşitul nu e nimic altceva decât chiar începutul! Paradisul regăsit este aşadar un paradis pierdut pe

Ixion, muncile forţate ale lui Sisif şi ale Danaidelor exclud munca creatoare, iar linia dreaptă nesfârşită a futurităţiei se curbează cu disperare spre origine. Deşertăciunea deşertăciunilor! Ti xo ***yeyovoc,;*** carto xo TEVTţaoţtevov. **Kai** xt xo 7t£7tovnţievov; auxo xo 7totT|0T| <T6ţi£VOV[34]. **Nu e nimic nou pe lume, geme Ecleziastul: devenirea, în loc să fie alterarea prin care acelaşi devine un altul, este repetiţia derizorie şi contradictorie prin care acelaşi «devine» acelaşi! Este deci o devenire simulată... Şi, în mod asemănător, viitorul nu urmează să vină, ci s-a petrecut deja: noutatea este mai degrabă ceva vechi înnoit, noutatea nu este altceva decât o foarte veche noutate! Cine va sfărâma roata naşterilor şi cercul destinului *(rota fati),* acel** K6KÂ,OC; **xpc; 7**£veaeo)<; **despre care vorbeau deja fragmentele orfice[35]? Cine va destupa acest orizont astupat? Purismul este o filozofie a nostalgiei, dar nu a vocaţiei; a «anamnezei», iar nu a speranţei. Ciclul poate fi o reîncepere monotonă, fără de ieşire sau perspectivă, dar poate fi şi o restaurare preafericită şi o restabilire a vârstei de aur. Acest proces circular ar trebui, fără îndoială, să se numească *epurare,* sau pur şi simplu *purgare,* mai degrabă decât *purificare:* într-adevăr, el nu constă în a-i face pur, în chip miraculos, pe cel ce nu este deloc aşa, după cum procedează purificarea creatoare, ci în a degaja puritatea latentă a celui ce a rămas virtual pur, în a curăţa de impurităţile-i superficiale, printr-o spălare minuţioasă, esenţa funciar pură care am rămas, în a elibera de alge, de pietriş şi scoici Glaucosul marin cu care este comparat sufletul în cea de- a zecea carte din *Republica.* Uneori, cel pur vrea să păstreze ceea ce crede că mai posedă, şi refuză alteritatea agăţându-se de prezent; alteori, el pretinde să revină prin retrogradare la nu ştiu ce puritate pierdută, şi atunci trecutul este singurul lui**

nu ne meştereşte o sănătate nouă, ea doar permite naturii să se vindece ea însăşi, lăsând să lucreze virtutea ei lecuitoare. Tot aşa, misticii ne recomandă tăcerea: trebuie să impunem tăcerea vocilor asurzitoare din exterior, ca să auzim o muzică ce n-a încetat niciodată să cânte, chiar atunci când strigăte impure o acopereau sau o tulburau. Curăţirea acţionează deci în mod indirect asupra cauzelor impurităţii. Curăţirea, proces conservator, negativ şi partitiv, adesea greu de diferenţiat de purgaţie, se opune astfel purificării, tot aşa cum închiderea se opune deschiderii, sau remuşcarea expiatorie şi literală, căinţei renovatoare. Este din pricină că există două concepţii foarte diferite despre remuşcare: imitând justiţia închisă, ce repară prejudiciul şi compensează pagubele prin despăgubiri, penitenţa închisă este anularea aritmetică a greşelii; ea nivelează încreţiturile voinţei şi aplanează elanurile lipsei de măsură, în aşa fel încât înainte şi După să nu mai poată fi deosebite, iar inocenţa prelapsară să fie restaurată. Dacă nivelarea greşelii este posibilă, e din pricină că remuşcarea, fără o căinţă intimă, confundând păcatele şi greşelile, tratează vinovăţia ca pe o alterare periferică a unei perfecţiuni funciar inalterabile: responsabilitatea vinovatului nu este niciodată profund angajată; vina este întotdeauna a corupătorului şi deci nu este propriu-zis o *«mea culpa».* în aceste condiţii, căinţa nu atinge ipseitatea persoanei, iar remuşcarea însăşi nu are obiect; nu se cere nici o transformare interioară, nici o umilinţă personală, nici o spovedanie... - Mai ales dacă nivelarea denivelării este posibilă, înseamnă că faptul temporal al evenimentului, în speranţa puristă, nu are nici o valoare; optimismul remuşcării şi al consolării se bazează pe ideea că faptul de *a fi avut loc* se poate şterge, cu timpul, fără a lăsa urme: nici resturi, nici reziduuri, nici sechele, nici

niciodată făcut (*infectum*); sau, cum spune Leibniz: *«Factum fieri non potest infectum*>>[36]. «Desfăcutul» urmează «făcutului» în cursul devenirii - pentru că orice proces, fie el o întoarcere la *stătu quo ante,* le continuă pe precedentele în interiorul unei cronologii ireversibile şi al unei succesiuni ireductibil disimetrice. Purificarea, la rându-i, nu poate anihila eternul a-fi-avut-loc al clipei - pentru că, aşa cum spune Aristotel, to *yeyovoc,* ot)K ev8e% £Tai ¡it| YEVEGGOCI[37] şi nici chiar zeii nu pot să facă în aşa fel încât trecutul să nu fi fost prezent; purificare nu şterge faptul de a-fi-fost-făcut al greşelii, dar cel puţin o face pe aceasta să slujească la ceva; purificarea nu ne dă înapoi ceea ce am pierdut, ci ne dă altceva, ceva cu totul nou, şi, care, de fapt, este de preferat. - Să ne întoarcem acasă, să redobândim ceea ce ni s-a luat, să regăsim ceea ce am pierdut - drahma pierdută şi oaia rătăcită, paradisul pierdut şi patria pierdută, tinereţea pierdută, timpul pierdut: iată căutarea noastră disperată şi nostalgia noastră de nepotolit; omul luptă *în contratimp* pentru a neutraliza ireversibilul şi inconsolabilul, şi chiar intenţia de a reveni sau de a regăsi, chiar tendinţa de a urca în amonte indică suficient de mult sensul retrograd al odiseii noastre. Dar omul se sforţează în zadar contra curentului şi în răspărul timpului; omul neputincios nu urcă niciodată cursul duratei, nu regăseşte niciodată nici ceea ce a pierdut, nici sub aceeaşi formă: cel mult poate, prin convenţie, ficţiune sau aproximaţie, să considere evenimentul ca neglijabil, să claseze afacerea, să lichideze şi să uite; adesea, la aşa ceva se reduce iertarea. Căinţa regresivă şi depurativă ţinteşte un imposibil statut originar; căinţa progresivă şi purificatoare îşi ia rămas bun de la inocenţa originilor şi alege altceva mai bun de făcut. Căinţa purgativă încearcă în zadar să anihileze chiar ocurenţa greşelii, care e indestructibilă şi imposibil de suprimat în faptul de

riv *ănoXoiXmq* Kai £t)pe0T|[38]. Putem, aşadar, din pudoare sau reticenţă să convenim că n-a existat nici o escapadă, să considerăm ca inexistentă fuga aceasta, să facem *ca şi cum* nimic nu s-ar fi petrecut... Dar numai «ca şi cum»! Putem să ne prefacem că nimic nu s-a întâmplat, să omitem faptele diverse ale intervalului şi năzbâtiile petrecăreţului, să tragem o linie peste trecut, să reîntoarcem foaia şi să reîncepem *da capo*, fără a ţine cont de antecedente... într-un cuvânt, putem face *ca şi cum* timpul n-ar exista - căci, o dată circuitul închis, temporalitatea este un element invizibil şi neglijabil; dar nimeni pe lume nu poate face *ca* timpul să nu fi existat, nici ca devenirea între timp să nu fi devenit! La sfârşitul drumului său dus-întors, iată-1 din nou pe risipitor acasă, sub un acoperiş pe care fratele lui nu I-a părăsit niciodată: cel virtuos şi cel păcătos pocăit stau în spaţiu literalmente în acelaşi punct; dar, în timp, lucrurile nu stau chiar la fel, să te întorci acasă fără să fi călătorit, sau să te întorci după ce ai făcut nebunii, după ce ai păcătuit, ai suferit, ai regretat şi, în cele din urmă, ai reparat lucrul făcut fără a aboli faptul-de-a-l-fi-făcut. Dacă nu ţinem cont decât de aparenţa conformă sau exoterică, cei doi fraţi sunt indiscernabili: dar pentru cine aprofundează *modul* de a fi al fiilor sedentari, adică pentru cine pune în discuţie un trecut a cărui «paseitate» nu poate fi extirpată şi la care doar consecinţele vizibile sunt şterse, îndoielnicul nu-ştiu-ce al timpului devine elementul diferenţial şi decisiv prin excelenţă. Cine nesocoteşte această profunzime echivocă, iritantă, inpalpabilă a devenirii se expune la neînţelegerile cele mai grave: chiar atunci când uitarea a şters cu buretele şi a făcut loc liber în suflete, e o distanţă ca de la cer la pământ între chipul uniform al celui ce n-a păcătuit niciodată şi fruntea netedă, destinsă, dar invizibil îngândurată pe care căinţa a şters ridurile, tot aşa cum e o distanţă de la pământ la

r

căinţa va reda omului care se căieşte şi ceea ce penitentul va regăsi prin căinţă ţine de cu totul altă ordine! Ceea ce ne redă purificarea nu este puritatea aseptică, insipidă, incoloră şi inodoră, nici albul imaculat al inocenţei, nici transparenţa absolută a începutului. .. în schimb, purificarea face posibilă o viaţă regenerată şi venirea unei ere noi, al cărei semn este bucuria[39]. De aceea, fiul care n-a fost risipitor şi n-a avut niciodată slăbiciuni şi care *a fortiori* nici n-ar avea de ce să se căiască, protestează cu indignare împotriva sărbătoririlor scandaloase prilejuite de întoarcerea risipitorului: virtuos în sensul gramatic, el nu înţelege sensul esoteric al acestei inegalităţi şocante, nici dreptatea acestei nedreptăţi; el este surd şi orb la mediaţia meritorie a devenirii! şi astfel, Ecleziastul se înşeală: ceva nou sub soare în mod sigur va fi: există în mod constant ceva în plus ce împiedică istoria să se învârtă în loc şi face din cerc un fel de spirală. Bucuria, pe care Bergson o lega de creaţie, nu este oare simptomul acestui în-plus? Dacă întoarcerea la un *stătu quo* pe care epurarea statică şi staţionară ni-1 promite este un motiv de satisfacţie, numai purificarea este un principiu de bucurie. - Ceea ce e adevărat despre păcate este adevărat şi despre viaţă în general: pentru că, lăsând la o parte orice păcat, candidatul la greşeală nu este niciodată cast şi pur... Absolvirea, graţierea şi iertarea, conferindu-ne un *quitus,* pot transfigura impuritatea: ele nu fac din păcat un eveniment care să nu se fi petrecut. Şi la fel moartea face cel mult *ca şi cum* viaţa n-ar fi fost trăită, ea aboleşte, poate, urmele şi chiar amintirea întrupării...: dar moartea nu face în aşa fel *încât* \ iaţa să nu fi fost trăită, ea nu determină ca faptul vieţii, în general, să fie ceva nul şi neavenit, ca cineva să nu fi existat, să nu fi păcătuit, regretat, suferit şi dispărut pe vecie. Moartea, presupunând că ea însăşi este purificatoare, consacră totuşi faptul

să o preceadă; chiar dacă moartea ar fi o «deznaştere» pregătind o renaştere, nu ar fi nici o simetrie între naştere şi moarte, nici o omologie între prima naştere şi cea de-a doua: pentru că, pe când în Faţă şi în Spate îşi fac pandant în spaţiu, înainte şi După se succed pentru a forma o devenire ireversibilă şi asimetrică. Reîncputul (după cum arată deja prefixul iterativ) nu este niciodată repetiţia literală a începutului, fie măcar şi pentru motivul că a doua oară vine după prima: chiar dacă îi este morfologic identică, a doua oară implică cel puţin faptul de *a fi fost:* ea este aşadar *ca şi* prima oară, dar nu mai *este* ea însăşi acea primă oară; dar ce spun eu? Chiar dacă prima oară ar fi complet uitată, a doua oară încă s-ar resimţi de pe urma secundarităţii ei... Regretul şi nostalgia nu exprimă nimic altceva decât această ireversibilitate definitivă a primei-ultimei oare, acest caracter sfâşietor al *primultimităţii,* acest rămas bun spus începutului şi inocenţei. Cine îmi va da înapoi, întreabă poetul rus Serghei Esenin, noaptea de primăvară şi cântecul privighetorii? Trecutul nostru e pierdut pentru totdeauna şi ne veci de negăsit. Spărgând cercul

6. Sufletul pur este bun pentru că este suflet, nu pentru că este pur

Purismul nu este numai o filozofie dualistă ostilă celor ce tratează partea corporală în mod spiritual şi partea spirituală în mod corporal, el presupune şi o întreagă axiologie morală; şi nu e numai faptul că puritatea prin ea însăşi ţine de o intenţie etică şi religioasă, ci, în plus, purismul implică o scară de valori şi un sistem de referinţă; el este, la urma urmei, mai mult spiritualist decât purist! în principiu, şi în cazul amestecului celui mai simplu, care este alcătuit din două părţi, despărţirea ar trebui să împuşte doi iepuri dintr-un foc, adică să purifice ambele substanţe dintr-o dată; când este

izolat, prelevat din masă, nu le purifică dintr-o dată şi pe toate celelalte: dar, când este vorba despre o dualitate de principii, cel care-i separă pe al doilea de primul, îl separă *ipso facto* pe primul de al doilea. Şi, într-adevăr, moartea, care în *Phaidon* este considerată ca fiind această decantare, pare la o primă privire să ţină balanţa egală între cei doi parteneri pe care îi desparte: de o parte sufletul cdjTtţ Ka0' od)xf|V, trupul auro Ka0' auro de cealaltă[40]. Fiecare pentru sine şi relativ la sine! Totuşi, în ciuda aparentei simetrii, în ciuda paralelismului acestor două purităţi, există în mod evident un privilegiu şi o polaritate preferenţială în favoarea sufletului: purificarea, ce ar trebui să se facă în profitul ambilor parteneri, nu favorizează de fapt decât principiul spiritual. Iar dacă /VriCTu; nu avantajează decât sufletul, este din cauză că KOivcavia[41], la rându-i, nu este degradantă, umilitoare şi injurioasă decât pentru suflet: - căci e de la sine înţeles că simbioza e o promiscuitate numai pentru partea noastră spirituală, dar că pentru trup e mai degrabă măgulitoare, chiar onorifică! Tocmai rasa aşa zis superioară se vrea pură şi are interes în segregare, nu masa de oameni de rând, nici casta alcătuită din paria! Şi, la fel, sufletului ce se vrea pur nu-i repugnă doar viaţa comună: el vrea mai ales să-şi pună independenţa, eternitatea şi integritatea de suflet gânditor la adăpost de natura inferioară. La urma urmei, trupul nu e făcut pentru independenţă: carnea ce «depinde»; carnea, care în simbioză nici măcar n-ar fi carnal, nu era, în fond, un adevărat principiu; «epurată» prin moarte, ea nu mai este decât o jalnică rămăşiţă sau, cum spune Leibniz, o zdreanţă, un cadavru ce se descompune la rândul lui. La urma urmelor, puţin ne pasă de destinul ei, de supravieţuirea-i eternă! Se va spune că nimeni n-a văzut vreodată un suflet fără trup. Dar s-a văzut

doar de pierdut dacă este *fără*; trupul are nevoie de suflet - căci sufletul se poate lipsi de trup: chiar dacă nu era mare lucru, trupul era astfel doar în simbioză cu partenerul lui; el n-ar putea, aşadar, supravieţui dializei mortale. Astfel, cei doi parteneri din viaţa amfibie nu au părţi egale: trupul este, pentru *Phaidon,* o piedică şi nu poate subzista desperecheat; dar sufletul înfloreşte în puritatea-i, când este eliberat de servituţile cuplului. Aşadar, nu e nici interdependenţă, nici adevărată solidaritate! De aceea, aceeaşi dializă este, dacă se ia în considerare sufletul sau trupul, fie analiză, fie cataliză: pentru suflet, într-adevăr, ea înseamnă purificare, esenţializare, anageneză, în timp ce pentru trup înseamnă dizolvare şi descompunere; elementul la care ajunge descompunerea este o varietate inertă şi informă de neant, dar elementul pe care-i izolează purificarea este esenţa simplă şi nudă. Această purificare unilaterală dovedeşte că puristul se identifică el însuşi cu sufletul lui, ca şi omul ce gândeşte, după Descartes: eul se rânduieşte, de fapt, în una din cele două tabere şi ţine partea principiului spiritual. Eul nu este un spectator neutru, un martor care ar fi un al treilea faţă de duetul sufletului cu trupul: nu, persoana întâi se identifică ea însăşi cu sufletul pentru a-şi judeca trupul; sufletul spune Eu şi, reciproc, Eul adoptă punctul de vedere al opticii psibocentrice. Trupul meu, vai! tare-1 mai doare sufletul, spune cu umor Jules Laforgue: pentru că poetul îşi bate joc cu plăcere de sufletul lui nemuritor... ce devine o posesiune a trupului, după cum trupul, la rându-i, este posesiunea nu se ştie cărui posesor. Umilitoare intervertiré a adevăratei întâietăţi! E adevărat că se spune de asemenea : sufletul meu, conştiinţa mea, forul meu interior! dar atunci Eul moral se împarte în două şi se consideră răspunzător în faţa unei conştiinţe ipostaziate. De fapt, nu trupul are legătură cu sufletul său: eu am legături cu trupul

raportul acesta este la fel de hegemonie ca şi al proprietarului cu proprietatea, la fel de unilateral, ireversibil şi «nereciproc» ca raportul întregului cu partea; curentul lui «a avea» nu merge decât într-un singur sens, de la posesor la obiectul posedat, iar însăşi ideea unei reciprocităţi este aici contradictorie. Cu siguranţă, durerea, eveniment ambiguu atât de caracteristic intermediarităţii umane, exprimă indiviziunea vegetativă şi substanţială a corpului-propriu şi a ipseităţii, a obiectului posedat şi a subiectului posedant şi, totodată, ţine de interferenţa senzitivităţii cu motricitatea: incontestabil, eu sunt cel ce sufăr această durere şi care sunt Eul-subiect al acesteia; durerea complică şi mai mult întrepătrunderea lui Bios cu Zoé, adânceşte un pic mai mult imixtiunea reciprocă a trupului în suflet şi a sufletului în trup: oare nu chiar Bergson o interpretează ca şi întâlnirea influxului centrifug cu refluxul centripet, ca pe confuzia unei eferenţe şi a unei aferenţe? Pe de altă parte, durerea nu afectează eul, ci afectează ceea ce este *al meu*, membru sau organ: şi se întâmplă ca, amputându-se partea dureroasă a corpului, scoţând dintele nevralgic, să extirpăm, prin aceeaşi mişcare, şi durerea; asta înseamnă că organul nu era nici o condiţie necesară a supravieţuirii, nici un element esenţial al ipseităţii noastre. De aceea, înţelepciunea lui Epictet, tinzând spre apatie şi analgezie, se străduieşte să obiectiveze sau să problematizeze o tragedie ce survine chiar în trupul celui ce o suportă; aşa cum moartea, după Epicur, nu înseamnă «nimic pentru noi», otiSév TipoQ fipaq[42], la fel durerea, după Epictet, nu mă priveşte: pentru că ascetismul stoic şi paradoxul epicureic se întâlnesc aici într-un efort comun de a anihila evenimentul trupesc, de a-i insensibiliza pe martir şi a convinge bunul simţ de lipsa de evidenţă a acestor evidenţe. Durerea interesează trupul meu,

aceea durerea este întotdeauna un fel de ceva-în-plus scandalos şi gratuit, un accident de evitat, ceva ce n-ar trebui să se întâmple şi împotriva căruia, prin urmare, noi protestăm; iar însăşi raţiunea de a fi a medicinii este că nici o durere, luată în particular, nu e necesară vreodată, şi că orice durere ce poate fi atribuită se poate evita, calma, sau cel puţin amâna. Durerea decupează în mod arbitrar prezenţa indiscretă a unui organ ce se detaşează în cadrul organismului şi iese din inconştient. Apatia, anestezia şi analgezia sunt deci starea fundamentală a unui Eu pur: dar Eul pur poate să se bucure sau să sufere în mod accidental, adică să fie sediul unei ocurenţe afective, ca plăcerea sau durerea. Această înţelepciune statică se dispensează deci de a viza la nesfârşit centrul inefabil al ipseităţii... Pentru Pascal, ipseitatea lui ipse este altceva, la infinit, decât frumuseţea, ochii, privirea şi chiar calităţile inteligenţei: tocmai pentru că persoana este dialectic legată de condiţia ei trupească prin necesitatea simbiozei, ea se situează la orizontul oricărei corporalităţi şi dincolo de orice localizare... «Am putea oare iubi substanţa sufletului... în mod abstract?»[43] Pentru că, deşi Pascal şi Descartes îi ironizează pe cei ce confundă spiritualul şi corporalul, Pascal onorează importanţa derizorie a «modurilor de unire». Pentru purismul simplist şi nedialectic, dimpotrivă, nu există simbioză inextricabilă şi eu sunt, chiar de pe această lume, un altceva actual decât trupul meu: trupul meu este al meu, dar el nu este „eu“, adică este al meu în mod partitiv şi nu este eu însumi, în mod ontic; trupul nu este invizibilul subiect substanţial care spune Eu şi care îmbracă această vechitură; sufletul poate chiar, în ipoteza unei «metensomatoze», să aleagă din vestiarul de travestiuri sub formă de făpturi toate felurile de deghizări succesive... Cum să ne mai mirăm, dacă evadarea este posibilă chiar din această

însuşi: puritatea ar ţine doar de a fiinţa-fară, impuritatea de a fiinţa-cu; şi, bunăoară, un atlet cu pectorali enormi şi cu un suflet mititel I-ar egala în puritate pe un ascet cu un suflet imens şi un trup aproape inexistent. Este pură în acest sens o fiinţă care, bună sau rea, sau intrinsec neutră, exclude orice imixtiune de elemente alogene: o fiinţă este pură când nu comportă nici un amestec sau aliaj, chiar dacă puritatea sa este indiferentă din punct de vedere moral, cum este cazul aurului pur, al unui vin pur sau al apei pure. Să mergem mai departe: o disperare este pură şi absolută când este lipsită de cel mai mărunt miligram de speranţă, o ură este pură când este fără nici o picătură de simpatie, pura răutate este pură atunci când exclude cel mai umil atom de bunăvoinţă... Chiar mai bine: un rău «pur», la limită, ar fi aproape bun: dus până la extrem, răul acut nu este cumva chiar binele? Oare răul nu crapă el însuşi din propriul lui exces, printr-un paradox dialectic care e toată contradicţia «răului pur»? într-atât de adevărat este că extremele se întâlnesc! Aşa cum disperarea pură este o absurditate de nesusţinut şi, când e pe punctul de a ajunge la capătul tragicului, se relansează ca speranţă nebunească, sau după cum ura pură, atinsă de un fel de graţie, virează instantaneu în iubire, tot aşa, în momentul când e gata să atingă negrul absolut, purul rău diabolic se converteşte într-o absolută pozitivitate; răul pur este o pură inconsistenţă; răul pur este un non-sens, sau, mai bine spus: răul pur nu e nimic! Paradoxal, răul este mai blând când e concentrat decât când e diluat în altceva sau amestecat cu un alt lucru; răul seamănă cu o otravă ce nu omoară decât în doze medii... S-ar spune că starea de amestec îmbălsămează şi conservă răul, îl face viabil şi stabil. Ego-altruismul nu este altruist, ci egoist, cel mai mic adaos fiind suficient pentru a transforma un metal pur într-un ban fals. Iată de ce răul prin excelenţă, răul satanic, nu ne apare ca fiind egoismul franc, ci mai degrabă ipocrizia, care e un

adevărata înţelepciune a hedonismului găsită la Epicur[44], nu aduce astfel un omagiu inocenţei unei plăceri pure, uneori foarte apropiate de austeritate? întotdeauna complexul neclar şi concret este suspect, întotdeauna ceea ce e intermediar este mediocru! Bunăoară, muzica pură este o muzică neîntinată de nici o intenţie literară: totuşi, o literatură fără muzică este la fel de pură ca o muzică fără literatură; impur este amestecul acestor două purităţi, din care se naşte echivocul muzico-literar. Şi, asemenea, o poezie pură este o poezie neatinsă de nici o proză: nu că proza ar fi impură în ea însăşi! Ceea ce e ambiguu şi, prin urmare, muritor, este poezia prozaică, didactică sau moralizatoare. Şi am opune la fel ştiinţa pură unei ştiinţe «impure». Dacă puritatea are în ea însăşi atâta valoare, o datorează simplităţii şi inteligibilităţii lucrului pur. Alterarea la originea căreia stă *alterum* nu este oare prima complicaţie, în toate domeniile? O fiinţă care poate fi înţeleasă fără vreo relaţie cu altceva şi care nu implică intrinsec nici compoziţie, nici complexitate, o fiinţă pură de orice plural intern are deja, oricare i-ar fi natura în rest, o valoare şi o frumuseţe eminente; toate condiţiile fiind egale, ceea ce nu este compus valorează mai mult decât ceea ce e compus; pe această prejudecată se sprijină prohibiţia amestecurilor, fobia încrucişărilor, oroarea metisajului, ce formează fondul purismului simplist. Puritatea ar fi aşadar Binele însuşi: puritatea, valoare în sine, pune în valoare ceea ce nu ar fi valabil altfel; a nu fi altceva decât sine, iată ceea ce, într-o anumită măsură, I-ar transfigura, I-ar răscumpăra şi I-ar sanctifica chiar şi pe cel rău... dacă cel rău ar putea fi lipsit de amestec. Aşadar, puritatea, ca şi sinceritatea, ar fi frumoasă mereu: pentru că sinceritatea interioară constă în a fi tu însuţi, oricine ai fi, în a deveni ceea ce eşti deja esenţialmente, într-un cuvânt, în a te aprofunda. Oare această imanenţă nu e mai mult estetică decât morală? Şi în sfârşit, aşa cum modestia e

Impuritatea psihosomatică, dimpotrivă, ni se pare că rezultă din mixajul impurului cu purul şi nu din amestecul a două purităţi: indezirabilul ce ne face impuri trebuie să fie el însuşi impur. Chiar în cazul în care ceea ce ne infectează ar fi pur în sine, impuritatea compusului se răsfrânge asupra cauzei sale: de exemplu, femeia ni se pare impură deoarece, chiar dacă în ea însăşi e pură, influenţa şi seducţia ei sunt pretinsele cauze ale impurităţii bărbatului; degeaba ceea ce ne pătează albiciunea este simplu şi clar, întotdeauna şi oriunde necurăţia compusului va influenţa principiul acestei necurăţii. Cel pur devine, aşadar, impur nu prin amestecul cu cel pur, ci prin molipsire cu cel impur. De aceea, cei doi parteneri din simbioză nu sunt egali: ci, din cei doi, unul este recunoscut în mod tacit ca inferior, este un paria al purificării şi, în consecinţă, plăteşte oalele sparte; cât despre celălalt, el iluminează trupul cu lumina lui, uneori chiar îl transfigurează, îl sanctifică şi îl «demnifică», înainte de a fi el însuşi purificat prin aceasta. Puritatea, care n-ar avea căutare dacă ar fi a trupului, devine extrem de preţioasă când aparţine unui suflet pur... Ce altceva putem spune, decât că lucrul important este valoarea însăşi sau subiectul valabil, şi că puritatea este pur şi simplu adjectivul acestui subiect şi modul de a fi al acestei substanţe? Valoarea celui-ce-este-pur este în ea însăşi fondatoare şi prevenitoare; şi, pentru că trebuie totuşi să ne oprim, tocmai ea, această sursă valorizantă, va sparge cercul vicios axiologic şi va sta la originea radicală a oricărei evaluări. Puritatea nu dă valoare decât la ceva care o are *deja;* şi, de pildă, în lumea de dincolo, puritatea va da valoare sufletului separat pentru că, chiar din această lume şi din starea de amestec, spiritualitatea are valoare... Puritatea nu are deci valoare decât pentru că fiinţa pură are deja. Doar puritatea n-ar fi de-ajuns pentru a pune în valoare viaţa spirituală, dacă din întâmplare sufletul însuşi ar fi fără valoare: dar spiritualitatea fiind printre altele şi prin ea însăşi un

dacă este vorba despre un subiect indiferent în sine, cum e bunăoară albiciunea, faptul de a fi neamestecată nu o va pune în valoare, dimpotrivă! Puritatea va face acest subiect fad, insipid şi incolor, şi la fel de plictisitor ca un etern acord perfect, fără disonanţe şi alteraţii. *A fortiori,* dacă fiinţa sau starea sunt deja, ca şi răul, o contra-valoare, nu faptul de a fi pure le va face, în mod miraculos, valabile: dimpotrivă, puritatea va fi pentru ele o circumstanţă agravantă! Oare un prost e mai puţin prost dacă prostia lui e fără amestec? E ca şi cum am spune că ura este mai puţin veninoasă atunci când nu conţine nici măcar un miligram de iubire... De fapt, în cazul unui prost, puritatea nu este decât o prostie în plus, după cum, în cazul unui om rău, ea înseamnă doar o răutate dusă la extrem: privind astfel, ar avea mai mare valoare câteva picături de bun simţ la unul, un atom de bunăvoinţă la celălalt; sigur, prostia ar face bine să fie un pic impură, după cum ura, la rându-i, ar face bine dacă ar fi ambivalenţă, adică un pic îndrăgostită, amestecată cu iubire, contrazisă şi atenuată de iubire, tot aşa cum şi plăcerea însăşi ar face mai bine să fie fi impură! Pentru că, dacă binele se înrăutăţeşte în stare de amestec, răul, dimpotrivă, se agravează în izolare. Iată, aşadar, unde anume spiritualismul se înscrie în fals contra purismului: pentru trup, amestecul e mai bun - şi deci raportată la valoarea propriu-zisă, puritatea este la fel de secundară ca şi raritatea. Raritatea sporeşte preţul a ceea ce este deja apreciat în sine sau stimat pentru valoarea sa: dar dacă lucrul rar este prin el însuşi fără valoare, aşa cum e de exemplu o boală rară, faptul de a fi rarissim nu e de-ajuns ca să-i dea preţ; indezirabilul rămâne indezirabil, chiar dacă e greu de găsit. Dimpotrivă, faptul de a deveni rar, micşorând oferta faţă de cerere, poate să facă dorit într-un mod mai deosebit ceea ce este deja valabil. Rarefacţia nu este oare un fel de purificare? O mortificare ţinând cont de cantitate? Un catharsis a cărui limită este

r

Puritatea anipotetică a lui a fi-fără este obiectivul unui «criticism» care mai ales caută să disocieze naturile simple şi distincte; dar fiinţa pură este obiectul unei filozofii morale. Or, există perfecţiuni atât de intim legate de puritate încât starea pură, în cazul lor, se identifică cu însăşi excelenţa şi regăseşte astfel un sens categoric: bunăoară, nu putem concepe iubirea decât pură; iubirea pură este aşadar pură în ambele sensuri, ipotetic şi categoric, mai întâi prin aceea că e scutită de ură şi apoi prin valoarea sa absolută sau maximă; în primul sens, o iubire pură fără amestec de ură nu e mai pură decât o ură pură fără amestec de iubire; pentru că, dacă puritatea, proprietate reciprocă şi relativă, nu e nimic mai mult decât a fi-fără, altruismul fără egoism şi egoismul fără altruism au aceeaşi valoare, după cum valorează la fel negrul absolut şi albul imaculat; dar, în cel de-al doilea sens, albul are privilegiul purităţii cu drepturi depline; în al doilea sens, iubirea pură sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, puritatea îndrăgostită, încă rămâne o virtute sublimă: căci dacă raritatea nu pune în valoare decât lucrurile deja valabile şi dacă fidelitatea depinde de valorile cărora le eşti fidel, valoarea iubirii este exaltantă întotdeauna, fie că fiinţa iubită e demnă sau nu de a fi iubită. Sigur, puritatea poate înfrumuseţa orice virtute; dar, în definirea iubirii, «Pur» este un epitet atât de firesc, încât adjectivul coincide într-adevăr cu esenţa. Vom vorbi ceva mai departe despre această puritate intenţională, al cărei adevărat nume este Inocenţă şi care este toată o mişcare. Până aici nu era vorba decât despre substanţa spirituală. Dar deja valoarea subiectului

7. Dualul şi pluralul; Totul sau Nimic

Dualismul a fost mai întâi, ca doctrină morală şi religioasă, un refuz al vieţii duble şi o dorinţă de dedublare, prin urmare o «haploză»: diada trimite la

dualitatea dualismului moral este mai degrabă o *disjuncţie* decât o *dualitate*: există nu un paralelism de principii coexistente (deoarece unul singur este principiu cu adevărat), ci o alternativă sau o bifurcaţie propusă alegerii noastre; nu simbioză, ci opţiune. Catharismul, organizând fuga noastră din lume, pune accentul pe suflet: sufletul este Binele; celălalt, fie că este trup sau parte femeiască, celălalt este răul, contra-principiul, râiosul plin de toate bubele - şi nu e decât un singur Altul, *alter* sau exepoţ. Această polaritate cu sistem de referinţă are ceva maniheist. Principiul plăcerii, al instinctului şi al simţurilor trimite la principiul trupului, corporalitatea la principiul numit Materie, iar materialitatea, în sfârşit, la principiul principiului acestui trup, la contra-principiul prin excelenţă, la diabolica ipostază numită Rău; intervertiré analogică şi aproape nocturnă a pozitivităţii supreme[45], Răul desemnează ceea ce devalorizează orice valoare, după cum Binele este cel ce face ca orice valoare să fie valabilă; primul este deci faţă de cel de-al doilea ceea ce negativitatea infimă este faţă de suprema pozitivitate. Din aproape în aproape şi printr-o regresiune asimptotică, Plotin atinge, la orizont, limita ultimă a contra-valorii; dedesubtul plăcerii, al trupului şi al materiei se află Răul, Josul absolut dincolo de care nu se mai poate coborî: o dată ce am admis diavolul, care e corupătorul tuturor corupătorilor şi personificarea mitologică a contra-principiului, trebuie să ne oprim! Pentru că această rea-voinţă absolut iniţială este propria-i cauză, pentru că acest prim inspirator metaempiric al relelor voinţe este el însuşi un principiu ireductibil, arbitrar şi gratuit; iniţiativa radicală a începutului pe de-a-ndoaselea este, aşadar, pur tragică. Şi fiindcă că o bunătate absolută nu poate constitui obiectul decât al unui imperativ categoric, răutatea pură ne este astfel interzisă de

umbre sau disperarea răutăţii pure, domnia Graţiei sau tragicul absolut. Mai mult, ar însemna regimul tranzacţiei şi al nenumăratelor compromisuri, atenuarea opţiunii, alternativa devenită imprecisă, voinţa dispensată de a alege; căci dacă un principiu unic înăbuşă acel âycbv, lupta morală, încă din faşă, trei principii vor destinde tensiunea şi vor negocia deja pacea; adică, cele două extreme pactizează prin intermediul şi datorită mediaţiei termenului de mijloc. Chiar mai mult: numai gândul că s-ar putea să existe un al treilea termen, *tertium quid* sau *neutrum,* un al treilea regat ce n-ar fi *nici unul, nici celălalt,* acest gând «neutralist» este, fără altă mijlocire, deja imoral în el însuşi! Gândul că s-ar putea să existe probleme indiferente binelui sau răului, un fel de zonă dintre pe care polaritatea etică n-ar privi-o de loc, într-un cuvânt nişte situaţii în care am putea să nu luăm decizii pentru sau contra, să nu ne angajăm sau să ne «îmbarcăm», gândul acesta abstenţionist şi imparţial este deja un indice de diletantism; şi, în acest caz, degeaba continuăm să diferenţiem Binele şi Răul, aşezându-le de-o parte şi de alta a marii mlaştini, pe cele două aripi ale zonei neutralizate: această distincţie nu mai este o opoziţie *contradictorie,* pentru că ea a încetat de a împărţi tot universul spre folosul ei; şi nu mai este, aşadar, nici o opoziţie *drastică,* gata să ne oblige să militäm în una dintre cele două tabere; Binele şi Răul sunt, într-adevăr, bine şi rău pentru că exclud însăşi posibilitatea unui intermediar şi ne constrâng la alegere. Aşadar, Binele nu mai este Bine dacă, contravenind principiului Mediului-exclus, încetează de a mai fi non-răul; morala nu mai este morală, adică universală, competentă peste tot unde se pune în discuţie ceea ce e omenesc, dacă binele şi răul încetează de a acoperi totalitatea universului şi a vieţii, dacă o stare-tampon le separă; chiar mai mult - nu mai există morală deloc dacă problema morală

susceptibile de nenumărate combinaţii. - Sau unul sau celălalt, şi, prin urmare, tot unul sau tot altul: exclusiv unul sau absolut altul! Dar, pentru că nu există decât un singur altul, această dis- juncţie exhaustivă se reduce în mod necesar la un ultimatum, la totul-sau-nimic. Extremismul stoic exprima sub formă de paradox ceea ce, de la Kant încoace, ne-ar apărea mai degrabă ca o evidenţă ironică şi foarte rigoristă: egalitatea tuturor greşelilor, fie ele păcate grase sau veniale. în virtutea acestei înţelepciuni perfecte şi întotdeauna integrale[46], acela care e şi-bun-şi-rău este rău; cel ce e totodată pur şi impur este *ipso facto* impur, pentru că, dacă ar fi pur, ar fi *pur pur şi simplu,* pur fără post-scriptum sau clauză restrictivă, pur fără rezerve şi fără gânduri ascunse. Bunătatea Binelui, «superlativitatea» absolută a purităţii-pur-şi-simplu nu ne permit să trişăm cu alternativa... Chiar şi răul-necesar, ce poate trece drept un teren neutru între bine şi rău sau o «crazie» a răului cu binele, răul necesar *este un rău;* iar acest rău nu este în mod relativ sau pragmatic un bine decât pentru că este, în lumea noastră mărginită, condiţia şi acompaniamentul obligatoriu al binelui, mijlocul de a obţine o mediere, vai! preţul plătit pentru o imperfecţiune constituţională; dar filozofia toleranţei însăşi, care îl declară necesar, nu merge atât de departe încât să considere acest rău un bine, nici acest blestem o binecuvântare! Răul cel mai mic nu este un bine, răul cel mai mic este un rău, iar zona de toleranţă unde sălăşluieşte el nu e deloc o zonă de mijloc între Veto şi Imperativ. Se va pune, poate, în evidenţă faptul că fiinţa psihosomatică, prin natura ei dublă sau amfibie, reuneşte în ea însăşi cele două emisfere, diurnă şi nocturnă, ale existenţei: cea care ar trebui să fie sau una sau cealaltă, ar putea fi de fapt şi una şi cealaltă! Nu poţi trăi cu un râios fără să iei păduchi de la el; iar contaminarea este efectul

hibrid decât ambivalent! De aceea, nu cel bun este în mod iraţional rău, nici cel rău nu este în mod paradoxal şi misterios bun: cel bun este bun şi cel rău este rău, după cum o cer principiul de identitate şi separarea univocă a contrariilor. - Şi chiar dacă n-ar exista două principii substanţiale, ar fi cel puţin două limite şi două direcţii inverse, corespunzând unei dualităţi a tendinţelor; chiar dacă nu există nici Sus, nici Jos absolut (pentru că orice altitudine, chiar înaltă, trimite la o altitudine şi mai înaltă, şi orice intimitate la o infimitate şi mai profundă), chiar dacă nu există nici înălţime «în sine», nici josnicie în act, există cel puţin intenţia de a urca şi intenţia de a coborî, care sunt mişcări morale îndreptate în sensuri contrare. Fiecare din aceste intenţii se divide în altele două la rându-i, în aşa fel încât nu numai una o contrabalansează pe cealaltă, dar şi polaritatea fundamentală se reproduce în fiecare, firească în intenţia coborâtoare, contra naturii şi încordată în intenţia morală: dublul tropism, pozitiv şi negativ, în virtutea căruia omul natural spune da plăcerii şi nu datoriei, este dezavuat de cerinţa dublă şi violentă în virtutea căreia omul supranatural spune da datoriei şi nu plăcerii; imperativul, spunând nu lui da şi da lui nu, inversând semnele Plus şi Minus ale tendinţei, contrazice atracţia firească şi aversiunea firească. Aceast chiasm al cerinţei şi al tendinţei creează un efect de relief specific moral: dubla ambivalenţă a plăcerii şi a idealului sfâşie voinţa noastră fisurată... Voinţa cea bună, de îndată ce e afirmată, împarte în două, ca şi cum ar lăsa o umbră, posibilitatea existenţei relei voinţe; iar reaua voinţă presupune imediat ca pe un corelat, posibilitatea existenţei celei bune. O voinţă ce nu poate fi decât bună, ca în optimismul intelectualist al lui Socrate, o voinţă ce şi-a pierdut umbra, o voinţă în mod obligatoriu binevoitoare, nu mai este deloc voinţă, adică un liber

poate pe amândouă, **dar nu face decât *una din două;* voinţa poate *şi* una *şi* cealaltă, dar ea face, *a posteriori,* una *sau* cealaltă; una şi cealaltă nu sunt conjugate decât potenţial, în puterea de a alege: ele se desfac în actul o dată ales, ceea ce înseamnă întotdeauna *una din două.* Există, aşadar, o indiferenţă a liberei alegeri, dar nu există o zonă neutră, deoarece această indiferenţă punctuală este tocmai sursa disjuncţiei etice.**

Aşteptând ca punctul de vedere al intenţiei să ne conducă la totul-sau-nimic şi la caracterul instantaneu al alegerii, trebuie să cercetăm în ce fel

Note

1. ***Enneade,*** **IV, 8, 4, 1. 31-33. E. Bréhier traduce 7tocpà pépoç prin «în parte»: mai degrabă Koaà pepoç ar avea acest sens. însuşi Bréhier, de altfel, vorbeşte despre o alternanţă în nota lui la IV, 8 (ed. Budé, t. IV, p. 213 şi p. 211, n. 2 despre Philon Evreul).**
2. **Erwin ROHDE, *Psyché,* trad. Aug. Reymond, p. 363.**
3. ***Phaidon,* 62 b.**
4. ***Gorgias,* 493 a. Cf. 523 d. *Phaidon,* 82 e : eipypôç. *Cratylos,* 400 c: Seoproxripiov. Cicero, *Tusculanes,* I, 30. Maurice de Gandillac citează în această privinţă un vers din imnul apolinic al lui Porphyrus, v. 45 *(La Sagesse de Plotin,* p. 32, n. 1).**
5. ***Phaidon,* 82 e (K\)/av8o'upévr|...).**
6. ***Enneade,* IV, 8, 1.**
7. **Cf. *Phaidon,* 65 a, 66 e: ţiexot acopaxoç. Şi a se compara cuvintele: oţuAeîv (67 a), KOtvcoveiv *(ibid.* Şi 65 c), oweîvai (66 b:**

9. **Bergson, «La Perception du changement» *{La Pensée et le Mouvant,* p. 163).**
10. ***Psyché,* trad. Aug. Reymond (1928), pp. 321-328.**
11. **în ceea ce priveşte legătura dintre puritate şi înălţime (uşurătate), v. savanta lucrare a domnului Louis MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la poésie des Grecs,* p. 151 (impurul este de pământ : yerôSeç, pentru că pământul este jos). Cf. PLOTIN, *Enneade,* III, 6, 5; IV, 7, 10.**
12. ***Isaia,* 1, 25 (Septuaginta: TtupriXTCO eiç KaOapôv). Cf. 6, 7.**
13. ***Phaidon,* 62 d-e, 65 d. 'AraDÔripia: 61 e, 67 b. *Theaitetos,* 176 a-b: *EVQÉVÔE EKEÏOE* peir/Eiv ôxt xà%taxa.**
14. ***Enneade,* V, 3, 10.**
15. ***Phaidon, 66* d-e.**
16. ***Essais,* II, 20.**
17. ***Enneade,* III, 8. Cf. ARISTOTEL, *Etica nicomahică,* I, 5 şi V, 7. PLATON, *Theaitetos,* 172 c-177 c.**
18. **Tîpya** KOÙ, **fţţiepai, 112 (ocKrrţSfţ).**
19. **Cf. PLOTIN, *Enneade,* I,** 7, **3.**
20. ***Phaidon,* 64, c, 65** c, **82 d.**
21. **'AîtoMeiv 64 e, èicAneiv** 67 **d,** cf. ***Republica* A, 611 c.**
22. **L. CHESTOV, *Le dépassement des évidences (Sur les balances de Job,* Paris, 1929, edit. rusă, p. 27 sq.); citat în *Gorgias,* 492 e; şi *Phaidon,* 67 d cf. *Romani,* 7, 24.**
23. ***Phaidon,* 67 d, cf. 64 b.**
24. **PLOTIN, *Enneade,* I, 6, 7.**
25. **'AmA,ÀmT£(T0ai: *Phaidon,* 66 a, 68 a, 80 e. *'AnaXkajt]* 64 c, 70 a. PLOTIN, *Enneade,* I, 6, 5.**
26. **PLOTIN, *Enneade,* I, 6, 5 ¡lovo'upevoç pèv xcbv *ÔXX&v* aûxco ôè G'uvrav pôvto. III, 6, 5: |xôvr|, şi IV, 7, 10: pepovcopévov.**
27. **'A(|)aip£G£iç: *Enneade,* III, 8, 10 (à<|}£/V(bv xô**

31. ***Phaidon,*** **67 a, 76 c.**

32. ***Phaidon,*** **72 b. Cf. 71, e : àvraraDÔiôôvai.**

33. **PLOTIN, *Enneade,* 1,2,1 : ri Ttpô Tf|Ç mcaGapaia àyaGôv pv, *r*| KaGapoiç tipicei... : TO ôè KaxaÂeiTOpevov émou. TO àyaGôv.**

34. ***Ecleziastul,* 1, 9.**

35. **KIIKLOU ÀTiçat, fr. 226 citat de RHODE, *op. cit.,* p. 365, n. 1 şi p. 370, n. 3, p. 364, n. 1: 6 xfjç polpaç Tpo%oç.**

36. **G. GRUA, *Textes inédits,* I, p. 263.**

37. ***Etica nicomahică,* VI, 2, 1139 b, 6-10.**

38. ***Luca,* 15, 24; 15, 32.**

39. ***%apf\vca, Luca,* 15, 32.**

40. ***Phaidon,* 64 c, 65 c, 67 c, 67 e, 83 b.**

41. ***Phaidon,* 65 a.**

42. **Epistola a Ill-a către Meneceu, 124; Kupiai Sôçat 2 (Usener, 60, 15 şi 71, 6).**

43. **V. fr. 323 (de opus lui II fr. 72 *sub fînem;* cf. L. BRUNSCHVICG, *Biaise Pascal,* 1953, p. 24).**

44. **Jean FALLOT, *Le Plaisir et la Mort dans la philosophie d Epicure,* Paris, 1951.**

45. **PLOTIN, *Enneade,* I, 8.**

46. **V. Victor GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (1953). Cf. J.**

Capitolul III

DE LA COMPLEXITATE LA CONFUZIE

.^Alternativa între pur şi impur devine mai puţin tranşantă începând cu momentul când disjuncţia dualistă cedează locul complexităţii pluraliste: purul nu a devenit impur contractând o alianţă cu un corupător, ci el este deja cel puţin compus, dacă nu impur pe dinăuntru; cel simplu este, intrinsec, mai mulţi. După opţiunea simplistă şi intransigentă pe care dualul ne-o impune, pluralul pare compatibil cu nuanţele, cu compromisurile, cu subterfugiile; într-adevăr, pluralismul spune da pluralităţii, acolo unde dualismul spunea nu

1. Posologia complexităţii

Există un dualism care e un pluralism elementar şi care implică o operaţie de simplificare; pentru acesta, dualitatea nu mai este un dual, nici o diadă, ci un duet, pentru că nu e decât cel mai simplu plural: pluralul în doi! Tensiunea dramatică scăzând, o dată cu dispariţia fobiei cărnii, vom numi dualism conştientizarea dualităţii şi împăcarea lui «homo

înseamnă să vrei unitatea nu în confuzie, ci în claritate; înseamnă să vrei simplitatea critică şi transparenţa. Cel ce are grijă să nu amestece modurile gândirii cu cele ale întinderii, să nu trateze psihia ca un fizician, nici *physis*-ul ca un psiholog, cel ce respectă paralelismul evitând chiasmul, dând fiecărei substanţe ce-i al ei, acela va trăi pur în plină dualitate, pur chiar de pe această lume, pur într-o lume impură; cel care, adaptat la regimul paralelist, se instalează hotărât în existenţa mixtă şi gândeşte distinct modurile unirii şi comunicarea dintre substanţe, acela va trăi o viaţă nu sfâşiată, nici sfârtecată, ci relativ simplă şi tot atât de armonioasă ca un contrapunct pe două voci. Prin mijlocirea acestei precauţii speculative, filozofia naturilor simple şi a ideilor distincte face să se audă consonanţa ascunsă din complexitatea polifonică a amfibiei; fiinţa psihosomatică va fi tot atât de simplă ca un suflet fără trup. Dualitatea nu mai e un blestem şi un pericol permanent de corupţie, ea este însăşi structura fiinţei duble. - Conversiunea dualului în plural exprimă faptul că simplismul grandios întemeiat pe simetria pasională a principiilor se eclipsează în faţa preocupării sincretiste a complexităţii constitutive. Nu că aceasta din urmă I-ar urma întotdeauna pe cel dintâi de-a lungul istoriei: numele unei doctrine relativ decadente din Antichitate este Maniheism şi viceversa, filozofia pluralistă a amestecurilor concrete apare dinainte de Socrate, în special la Anaxagoras; se întâmplă de asemenea ca pluralismul şi antiteza dualistă să coexiste în aceeaşi doctrină... Oricum ar fi, atenţia acordată pluralului este un mijloc de a eluda alegerea sfâşietoare; distracţia pluralului ne dispensează de opţiunile tranşante. Dacă admitem că dualismul etic este constituit pe dipticul zi/noapte, pe contrastul sumar alb/negru, pe antiteza razelor şi a umbrelor, într-un cuvânt, pe un

cenuşiu şi diversitatea sensibilă; psihologia este nuanţată, deci indulgentă, şi ţine cont de factorii circumstanţiali inerenţi oricărei situaţii omeneşti şi acceptă complexitatea caracterologică şi-şi gradează la nesfârşit judecăţile. Oare circumstanţele «atenuante» nu sunt pentru psiholog ceea ce degradeurile sunt pentru pictor, un mijloc de a nuanţa întunecimea păcatului şi albiciunea inocenţei cu tentele mai mult sau mai puţin deschise, mai mult sau mai puţin închise ale motivelor indiferente? Pentru pictor şi mai ales pentru cel impresionist, antiteza maniheistă şi tensiunea contrariilor şi marea dihotomie elementară ce constituie esenţa moralei devin vagi şi îşi pierd tăişul: între extremele acute, pictorul înmulţeşte trecerile făcute pe nesimţite şi tuşele delicate; între umbră şi lumină este treaba lui, treaba lui de pictor să insereze cât mai multe semi-tonuri posibile şi tonalităţi intermediare; el amestecă culorile pe paletă pentru a nuanţa polaritatea simplistă a luminii şi a întunericului: căci culorile nu sunt altceva decât nişte modalităţi ale luminii. Peisajul pluralismului nu este acel clar-obscur maniheist, în care obscurul şi clarul se înfruntă în opoziţia lor ireductibilă şi insolubilă, ci mai degrabă penumbra, care e un amestec de zi şi noapte, penumbra în care lumina şi întunericul se întrepătrund în doze variabile pentru a da naştere tuturor eclerajelor şi întregii game de apusuri şi răsărituri. Sau, dacă preferăm alte imagini: fiinţa complexă nu se mai îmbracă «în alb şi negru»; veşmântul ei este la fel de pestriţ şi multicolor ca şi curcubeul. Percepţiile macroscopice, la Leibniz, se estompează în masa micilor percepţii insensibile ce formează fundalul continuu al experienţei; şi, de asemenea, a multiplica circumstanţele atenuante şi tranziţiile infinitezimale - este activitatea căreia i se consacră optimismul

Posologia, ce răspunde printr-o precizie cantitativă la ipotetica întrebare *Cât,* admite faptul complexităţii ca fiind de la sine înţeles: când eşti ocupat să numeri picăturile şi pilulele, nu mai ai timp să te lamentezi asupra decăderii, nici să problematizezi originea radicală a amestecurilor; dozajul este contemporan cu o modernitate impură, în întregime adaptată la impuritatea ei. Măsurătorile intervin secundar, când zarurile sunt deja aruncate, când omul este sigur sortit unei vieţi mixte; metreticianul a pus doliu unităţii şi simplităţii fiinţei noastre; el nu-şi pune nici o întrebare de principiu asupra raţiunilor etico-metafizice ale amestecului, nu întreabă, de exemplu: de ce amestecul de faţă şi nu altul? Şi de ce, în general, fiinţa amestecată, şi nu fiinţa simplă? Ci rămâne hotărât în deplină prelungire empirică, fără a contesta firescul existenţei amestecate. - Oare în această adaptare la pluralitate nu se găseşte un element de resemnare? Conversia morală este legată de problematizarea metafizică: dacă amestecul rezultă dintr-un păcat, amestecul este contingent şi prin urmare simplificabil: căci, atunci când repunem mereu în discuţie raţiunea de a fi a unei vieţi mixte, tocmai necesitatea mixtiunii, în general, se pomeneşte zdruncinată; o voinţă poate desface ceea ce tot o voinţă a făcut! Dacă, dimpotrivă, originea mixtiunii rămâne ascunsă într-o eternitate imemorială, conştiinţa, descoperindu-se mereu posterioară faptului împlinit şi mereu în întârziere faţă de apriorismul complexităţii, vede cum îi scade puterea de a remedia situaţia. Să fim bine înţeleşi: chiar în acest ultim caz ar mai fi lăsată o anumită maijă de speranţă pentru activismul omului tehnic, inginer şi chirurg, pentru terapeutica bisturiului şi a cauterului; analiza medicală, bunăoară, nu e oare preludiul unui tratament curativ ce va normaliza compoziţia sângelui? Filozofia mixturilor, chiar dacă

care, prin unirea şi asocierea temperamentelor contrare, urzeşte ţesătura cetăţii, va şti să elimine pentru a îmbunătăţi... Nu, cel ce educă nu-şi abandonează speranţa de a influenţa destinul! şi totuşi, dacă posologia ipotetică a modernilor nu renunţă la a transforma viaţa mixtă, îşi va pierde speranţa de a domina compusul căruia îi dozează componentele: ea nu mai speră, în general, să revină asupra faptului însuşi al amestecului, nici să conteste pluralitatea pluralului sau complexitatea complexului, nici să readucă făptura la simplitatea ei din prima zi; de aceea, înclină să justifice existenţa concretă şi impură în ansamblu, aşa ca Teodiceea lui Leibniz, care vai! cu atâta uşurinţă se abate de la pretenţiile sublime ale catha- rismului. Omul renunţă atât la a se izola de un univers sociofizic cu care este solidar, cât şi la a-şi desprinde sufletul de trup: în ambele cazuri, interdependenţa e recunoscută ca fiind inextricabilă. Filozofia mixturilor rămâne, deci, la suprafaţa destinului: ea calculează, măsoară, cântăreşte; intervine atunci când apa şi vinul sunt de mult amestecate în vase şi când nu se mai pune problema, ca în farmacopee, decât de a stabili titrajul sau conţinutul în alcool al amestecului, renunţând fie la vinul pur al integrităţii, fie la apa pură a inocenţei. Nu mai avem ambiţia de a converti amestecul pe de-a-ntregul printr-o transmutare radicală sau, mai bine, printr-o adevărată transsubstanţiere; dar putem spera ca, în regim eudemonic, să-i aducem acestui amestec câteva mici îmbunătăţiri de detaliu; dacă cel impur se instalează definitiv în impuritatea lui, fără a mai repune în discuţie originea radicală a vieţii mixte, el va obţine fie prin tatonări şi retuşuri succesive, fie printr-o minuţioasă precizie, amestecul bine dozat numit viaţă fericită. Cel ce a renunţat la marea libertate quodditativă a lui da-sau-nu încă mai păstrează o anumită latitudine superficială în

în mod reductiv compoziţia amestecului concret. Prin diletantism trebuie să înţelegem aici nu gustul pentru diversitatea calitativă a tonalităţilor şi a nuanţelor, fiecare calitate fiind trăită în specificitatea ei ireductibilă, indivizibilă, incomparabilă, ci mai degrabă gustul pentru amestecuri; nu, aşa ca la Bergson, căutarea percepţiei pure, adică pure de orice amintire ce i s-ar asocia (căci aşa este mai degrabă nevinovăţia virginală, aşa casta ingenuitate a unei viziuni artistice), ci gustul pentru dozaj şi pentru alchimie; amatorul de mixturi concrete s-ar interesa nu de percepţia pură, ci mai curând de percepţia impură împănată cu amintiri, sau de amintirea impură întrupată în percepţie. Platon compară legislatorul cu pictorii ce frământă culorile pe paletă (^uţţietyv'uvxei; xe Kai Kepavv'uxeq)[1], pentru a compune tabloul Statului. Mai ales ideea de complexitate revelează o atenţie îndreptată în special spre structura şi constituţia firească a fiinţelor; altfel spus, starea de compoziţie este, pentru pluralism, o stare constituţională şi structurală; aşadar, pluralitatea nu mai este o nenorocire, nici un accident adventice, aşa cum ar sugera chiar cuvântul *ingredient:* pe ea se bazează edificarea pozitivă şi structura intimă a oricărei fiinţe. în mulţimea componentelor eului, cum s-o recunoşti sau s- o izolezi, bunăoară, pe cea care este în mod deosebit eu? Elementul aborigen se ascunde bine în masa conţinuturilor alogene, devine aproape infinitezimal şi chiar mai greu de găsit decât un american «pur» la New York. Dar cum, pe de altă parte, eul golit de toate conţinuturile pe care le primeşte ar fi un manechin inert sau o fantomă inconsistentă, trebuie neapărat să recunoaştem în el paradoxul oricărei «sinteze»: eul este în acelaşi timp rezultanta propriilor sale componente şi ceva cu totul diferit, care nu este unul din elementele

cutare sau cutare caracter. Oare caracterul nu este creuzetul în care se amestecă componentele unei idiosincrazii individuale? - Pentm dualism, dualitatea este principiul duplicităţii şi, prin urmare, al minciunii, pentru că duplicitatea, opacitate interioară, cere să fie simplificată şi psihanalizată. Complicaţia mincinoasă, făcută din gânduri şi calcule ascunse, este deci o duplicare gratuită, accidentală şi adventice: este dedublarea uşor de evitat a unei fiinţe, a cărei vocaţie originară este simplitatea şi care, în mod secundar, se pliază pe sine, din scrupulozitate; această pliere diabolică pune probleme şi, pentru că nu se explică de la sine, cere, ca şi păcatul, să se dea socoteală de ea. Aşadar, dacă simplitatea se află la discreţia celei mai mici intruziuni, dualitatea nu e mai puţin instabilă, nici mai puţin provizorie: acestea sunt subînţelesurile unei doctrine ce este simplistă prin idealul ei şi dualistă în constatări şi care nu admite nici mixturi concrete, nici amestecuri stabile, nici complexe transparente. în filozofia puristă, bunătatea umană este întotdeauna impură, întotdeauna murdărită de elemente alogene, iar în filozofia mixturilor, răutatea, mai degrabă, nu e niciodată răutate pură şi goală. în ambele cazuri, impurul este intermediar între cele două extreme; dar, în primul caz, complicaţia este o cerinţă de simplificare, pentru că ea pune în joc vinovăţia noastră; iar în al doilea caz, complexitatea justifică indulgenţa, pentru că ea face cunoscută inteligibilitatea pluralului şi îi consacră integrarea. Optimismul funciar metafizic al puristului merge mână-n mână cu o severitate mizantropică, ce ne impune rigorile ascetismului şi ale mortificării, în aşteptarea soluţiei radicale a morţii; invers, pesimismul metafizic al unei doctrine ce admite iremediabila complexitate a amestecului şi renunţă la a-i purifica pe cel impur, acest pesimism îşi are perechea în grija pedagogică de a înţelege, de

le regăsească inteligibilitatea la infinit; aşa cum disonanţele şi notele false se integrează în *«concordia discors»* a Armoniei, tot aşa imperfecţiunile universului se integrează într-o ordine raţională, în care înţeleptul recunoaşte cea mai bună lume posibilă. Platon, cel din *Republica,* mai atent la multiplu decât în *Phaidon,* clarifică prin conceptul pitagoreic de Armonie[2] raportul dintre muzică şi gimnastică, cel dintre Cumpătare şi Curaj, natura însăşi a Cumpătării, ce realizează înţelegerea perfectă dintre cele trei clase sociale, în sfârşit, şi mai ales, funcţia sintetică a Dreptăţii: într-adevăr, sufletul nu mai este neted, peste tot la fel şi transparent, ci se articulează în trei părţi, dintre care două sunt iraţionale; sufletul este alcătuit din trei părţi, iar virtutea din patru; Statul, la rândul lui, nu mai este un bloc monolitic, nici o cetate diafană, ci un cosmos de activităţi eterogene, complementare şi solidare. Dreptatea constă în apropierea şi specificarea activităţilor (oiAeicmpayia), după cum nedreptatea constă în confuzie (7to? m7tpaYţLOcr6vţL şi â/Aoxpi07ipaYţio<yuvr|, xapaxfi şi 7iMvr|, ţl£Ta[3oXfi), care este ingerinţă şi interferenţă, profesiile împiedicându-se una pe alta şi atribuţiunile încălecându-se. Ideea unui tot armonic, ţinând de ordinea plurală şi corală bazată pe potrivirea părţilor (pppoapevov) şi devenită una din plural (ev YEVOţievov ¿KTCOÂA0)V)\ **rezolvă, la urma urmei, disjuncţia dintre Unul şi Mai Mulţi ce va constitui preocuparea din *Philebos* şi conjură monismul mistuitor al lui Parmenide. Octavă perfectă sau consonanţă a disonanţelor, armonia nu este, oare, simplă în chip complex? Armonia nu ţine de nici o notă în particular, şi totuşi, dacă scoatem o singură notă din complexul sunetelor simultane, armonia devine cu totul alta. Ideea modernă a organizării exprimă de minune stabilitatea şi**

la sfârşit ca să-i îmbuneze pe cei de centru dreapta; în această privinţă, amfibia este cu-adevărat un batracian care se tăvăleşte şi se bălăceşte în existenţa compozită... şi aici, trebuie să opunem irenismul diplomatic al lui Leibniz intransigenţei puriste a lui Kant: acolo unde filozofia imperativului categoric refuză orice tranzacţie cu minciuna, orice compromis cu propriul interes, conciliatorul manevrează şi se strecoară între confesiunile adverse pentru a găsi «calea oblică», adică pentru a calcula rezultanta şi media înţeleaptă ce ar fi, în această lume complexă, soluţia tuturor conflictelor.

Şi nu numai cel impur a găsit un *modus vivendi* cu impuritatea lui, ci, chiar în conştientizarea acestui fapt, el la depăşit-o în anumite privinţe. Nu pentru că această cunoaştere posologică I-ar purifica literalmente pe cel impur, ar simplifica eficacitatea complexului, ar exercita asupra amestecului nu ştiu ce miraculoasă acţiune cathartică... Cel ce măsoară amestecul nu şi-a depăşit prin asta condiţia de făptură mixtă! Sau, mai degrabă, el nu a evadat din aceasta în chip magic, printr-o taumaturgie fizică şi, oarecum, asemenea îngerilor: dar poate că a depăşit-o în mod pneumatic... Datorită dozajului, veninul impurităţii încetează de a mai fi toxic sau mortal. O boală morală cere remedii morale. Cu siguranţă, cunoaşterea nu este curativă în sens alopatic, aşa cum sunt remediile contra otrăvurilor, antidoturile, anticorpii, anti- toxinele şi antisepticele unui catharsis ce vindecă magic contrariul prin contrariu: dar, în felul ei, cunoaşterea este medicinală, adică terapeutică la început şi iatrică la sfârşit. Mai întâi, pentru că această conştiinţă transcendentă pe care complexul o are referitor la complexitatea lui nu este la rândul ei o conştiinţă complexă: un complex căruia, prin analiză cantitativă, i se dozează, calculează şi cunoaşte compoziţia, redevine relativ simplu; cunoaşterea degajează ordinea imanentă oricărei dezordini şi ne permite să citim indirect şi

boala intermediarităţii, ea este deja, şi cel puţin pentru viitorul infinit, o promisiune de revanşă virtuală. Conştiinţa insolvabilului dacă nu este ea însăşi o soluţie, ne situează într-o oarecare măsură, în afara problemei; conştiinţa prin care ne cunoaştem propria finitudine este deja eliberatoare în felul ei, chiar dacă ne plasează de fapt dincolo de orice limită; şi, în sfârşit, fiinţa gânditoare ce îşi gândeşte moartea, chiar dacă nu devine ca prin farmec nemuritoare, îşi transcende în mod ideal condiţia muritoare: tot aşa trestia gânditoare a lui Pascal sucombă sub povara fatalităţilor naturale, dar ea ştie asta şi îşi depăşeşte înfrângerea, ştiind; trestia conştientă, învingătoare învinsă, se află deci deopotrivă înăuntrul şi în afara propriei sale morţi! Şi totuşi, conştiinţa faptului de a fi impur, sau doar un amestec de suflet şi trup, este deja în felul ei o mică puritate; conştiinţa nefericită a amestecului, deşi nu reprezintă în ea însăşi un remediu pentru situaţia amestecată, trece deja dincolo. Conştiinţa aceasta dovedeşte că în noi nu chiar totul e corupt, că fondul a rămas sănătos şi nealterat; păcătosul care, în decăderea lui, îşi spune şi se ştie decăzut şi măsoară adâncimea căderii, acela se răscumpără deja prin această cunoaştere: nimic nu-i pierdut şi, dimpotrivă, totul poate fi salvat atâta timp cât mă ştiu impur; în această privinţă, conştiinţa impurităţii joacă acelaşi rol ca durerea şi sensibilitatea vitală în cazul bolii; este un semn bun că putem suferi şi scăpa cel puţin indiferenţei şi anesteziei ucigătoare. Conştiinţa vinovată exprimă, în sânul amestecului, faptul că cel impur îşi reneagă vocaţia originară şi, chiar prin aceasta, o onorează regretând că o reneagă... Dar, ca şi remuşcarea însăşi, această conştiinţă nu este purificatoare şi simplificatoare decât cu condiţia de a fi sincer disperată; conştientă de amestec, dar nu de conştiinţă; conştientă, dar nu complezentă - iată inocenţa! Căci dacă conştiinţa

pur şi nud. Mai mult - mixtul elementar care e fiinţa dublă se află oarecum pe marginea extremă a simplităţii; amfibia, *natura anceps,* fiind primul impur, este deja tangentă la puritate; *natura duplex,* care este cel mai simplu plural, este pură *avant la lettre:* pură în fapt, ea va fi prin ablaţiune, rezecţie sau extracţie, adică printr-o operaţie mecanică elementară având ca scop să împartă în două fiinţa dublată; chiar atunci când facem abstracţie de indezirabil, când suntem de acord să-i considerăm inexistent sau neglijabil, anticipându-i expulzarea, putem trăi relativ puri într-o carcasă impură, aşa ca asceţii care, practicând meditaţia şi reculegerea, se ghemuiesc în străfundurile fiinţei lor neclintiţi. Impu- rul-în-doi este, literalmente, *aproape pur:* lipseşte o singură unitate, un element în plus... Chiar din această lume, fiinţa dublă, îngroşată prin simbioză, poate citi în transparenţă simplitatea propriei sale duplicităţi. Puritatea purismului dualist este o puritate imediată şi apropiată - pentru că este la îndemână; iar în regim pluralist, dimpotrivă, puritatea a devenit o himeră îndepărtată, o patrie inaccesibilă, o speranţă pioasă: cel ce s-a instalat în pluralul său de compoziţie a renunţat, chiar prin aceasta, la inocenţa mitică a purismului; nu vom purifica şi mai mult amalgamul dacă scoatem din el un element! Acolo unde două substanţe îngemănate, şi numai două, trăiesc una lângă alta, putem concepe, la rigoare, o juxtapunere fără promiscuitate, o simbioză fără metisaj sau încrucişări; dar o fiinţă compusă din elemente multiple n-ar putea scăpa de legea amestecului inextricabil. într-adevăr, dincolo de Doi începe, o dată cu Pluralul, acea zonă nedeterminată care în *Philebos* este numită aneipoţ: cine spune Mai mulţi nu spune Câţi, nu ţine socoteală de număr, nu răspunde Atât şi atât la întrebarea privind cantitatea; căci dacă dualul implică o cifră ce poate

îl îngreunase; într-adevăr, fisiunea operează aici pe o fiinţă esenţialmente fisibilă! Iar pluralismul nu mai comportă o «thanatologie»: prea mulţi intermediari despart complexul de puritate şi e prea greu de desfăcut amestecul constitutiv al compusului pentru ca acea Amaiţ muritoare să fie ea însăşi suficientă ca să dizolve fiinţarea-împreună a atâtor elemente adunate. Aici nu mai e de-ajuns să tai sau să tranşezi: ar fi necesare o fineţe aproape supranaturală, o infinită subtilitate, nişte instrumente de analiză extraordinar de delicate pentru a disocia componentele unui compus complex într-un mod atât de intim; nu se mai pune problema să murim, ci să cântărim şi să proporţionăm ceea ce nu va putea fi niciodată izolat. Din nou, aceasta este funcţia justiţiei omeneşti, a prea omeneştii justiţii: funcţia justiţiei proporţionale nu este să volatilizeze

2. încurcătura complicaţiei

Pentru sculptor şi pentru dulgher, la început a fost confuzia, tot aşa cum, pentru Hesiod, la început a fost haosul, iar inteligenţa artistului intervine mai apoi, ca să impună o lege, o formă şi un număr în această dezordine. Să remarcăm că în *Teogonie* figurile cele mai determinate şi mai plastice sunt şi cele mai recente: Eterul şi Ziua se nasc din Erebos şi din Noaptea cea Neagră; Uranos, sau cerul constelat, este posterior Gaiei, iar Phoibos cel cu coroană de aur apare mai târziu decât Cerul şi Oceanul... Teogonia este, aşadar, o înălţare spre lumină a determinaţiilor apolinice, o trecere de la confuzia neintegrată la complexitatea organizată şi diferenţiată; Olimpul dreptăţii, lumea diurnă şi bine articulată din 0ÎK£to7tpaYÎa, **nasc puţin câte puţin din haos. Şi în filozofia lui Anaxagoras, unde originară este nu nebuloasa informă a haosului, ci**

geneza unui cosmos diferenţiat, atins de graţia lui Nouq: TKXVTa 8i£Koa|iria£ voucţ[4]; pentru că Spiritul diacritic şi discriminator nu este numai principiul unei ordini complexe, el este şi cel ce ştie, distinge şi măsoară: în magma inomabilă, el declanşează separările inteligente şi grupările raţionale. După *Facere,* dimpotrivă, confuzia este în mod secundar introdusă în paradisul purităţii şi al seninătăţii de către făptura păcătoasă. Desigur, facerea lumii ce precede această preafericită puritate implică un aranjament şi o ordonare, ca orice cosmogonie: în talmeş-balmeşul primordial pe care-i alcătuiesc prin amestecul lor ţărâna amorfă (âKaxaGK£X)a0XO<;), întunericul atârnând peste abisuri şi inspiraţia divină plutind peste ape, lumina face dintr-o dată să apară formele; verbul A Despărţi - 8ia%copi^£lv în traducerea Septuagintei[5] - este de mai multe ori repetat de-a lungul povestirii Hexameronului: despărţirea luminii şi a întunericului, dedublarea apelor de sus şi a celor de jos, deosebirea zilei şi a nopţii datorită dualităţii soarelui şi a lunii, înmulţirea speciilor vegetale şi animale şi chiar, la sfârşit, dihotomia bărbatului şi a femeii - aceste împărţiri repetate şi-au găsit prescurtarea cea mai frapantă în gestul celor două braţe întinse, pe care Michelangelo îl atribuie Domnului, pe plafonul Capelei Sixtine. Dar curiozitatea vinovată a omului (ceea ce nu fusese prevăzut de cosmogoniile clasice) deranjează frumoasa întocmire a creaţiei, aduce ataxia pe lume, stârneşte mânia lui Dumnezeu; şarpele, înşelătorul, este cel ce a complicat totul şi, tulburând minţile Evei, el împrăştie seminţele zâzaniei, ale neliniştii şi neînţelegerii; discordia otrăvită tulbură pacea fără de nori sau griji ce domnea în grădina inocenţei; în eternitatea simplă, uniformă şi transparentă, prima minciună introduce relaţii sucite, o situaţie scabroasă, o stare de tensiune şi de jenă; ruşinea şi frica se instalează în acest lăcaş de lumină. Omul,

limbile lor», traduce Edmond Fleg; «la care... a amestecat Domnul limbile a tot pământul». Acestui Babei al limbilor, care înseamnă neînţelegere universală, i se va opune într-o bună zi inspiraţia Rusaliilor: limbi ca de foc despărţite (Staţiepi^oţievai *yXdXJOOi* Trupoţ) vor aduce mulţimilor cosmopolite ale tuturor popoarelor darul înţelegerii poliglote.

Distincţia dintre un haos primordial ce se organizează în Cosmos datorită Spiritului ordonator şi un haos terminal ce rezultă din sabotaj, dintre o armonie ridicându-se din rumoarea originară şi un acord perfect degenerând în cacofonie, dintre o mai-puţină-fiinţare care e posibilitate a tuturor lucrurilor şi un neant diabolic care este anihilarea fiinţării, dintre o dezordine antecedenţă şi o dezordine consecventă, această distincţie măsoară, oarecum, tot intervalul dintre optimism şi pesimism: căci *complexitatea* civilizată este rezultatul unui progres, tot aşa cum barbara *confuzie* este rezultatul unei decăderi; cât despre *complicaţie,* o putem considera un fel de impuritate intermediară, la jumătatea drumului dintre complexitate şi confuzie. Pe panta impurităţii, etapele unei agravări progresive ar fi reprezentate de cuvintele: simplu, complex, complicat, confuz. Sau, mai exact: impuritatea s-ar găsi la cele două extreme, în dual şi în confuzie; căci complexitatea, care e la jumătatea drumului, banalizează şi atenuează pericolul reprezentat de impur, diluând dualitatea dramatică în masa unui plural organizat, adică scutindu-ne de a ne afla faţă în faţă cu răul. Intre simplitate şi complexitate, una pur şi simplu simplă, cealaltă în mod complex simplă, una simplă în mod absolut, alta în mod relativ şi virtual, fără îndoială că diferenţa este numai de grad: complexitatea în mod simplu complexă şi, prin urmare, în mod complex simplă, aspiră în fond la a fi simplă în mod simplu şi se

calculeze ecuaţia: pentru că există un cifru, o formulă, nişte reductori ce fac să apară simplitatea virtuală a complexităţii, cu condiţia ca această complexitate să fie finită, să poată fi numărată sau măsurată, adică să nu mai fie complexă şi să devină din nou simplă, ca amestecurile dozabile, pentru o anumită analiză determinată; simplitatea primară şi simplitatea secundă, la fel de simple şi netede în faţa lui Dumnezeu, nu s-ar mai deosebi deci decât prin timpul necesar pentru ca intelectul uman să simplifice complexul. Ceea ce este mijlocit nu se face din nou nemijlocit pentru un spirit îngeresc, care ar citi dintr-o dată şi prin transparenţă, prin cea ce e intermediar? - Complexitatea totdeauna mai poate fi analizată, dar complicaţia, amestec fără de interes sau lege, descurajează analiza. Un labirint, o fugă de Max Reger, un lux de supraîncărcare arbitrară şi gratuită, o profuziune de false probleme, un imbroglio provocat de fraudă şi agravat de neînţelegeri - iată câţiva dintre monştrii pe care-i naşte geniul omenesc al complicaţiei! Aici, dificultatea complicată se datorează nu unei necesităţi organice sau naturii lucrurilor, de exemplu unei pluralităţi obiective de elemente interrelative, ci nepriceperii omului, beţiei lui pasionale, slăbiciunii incurabile a inteligenţei lui; uneori, ea se mai datorează, ca în cazul unui logogrif sau al unui dedal, spiritului alambicat şi prea ingenios al făpturii; aşadar, această dificultate este artificială şi, în fond, superficială. De aceea, complexitatea se rezolvă pentru o intelecţie care, ca şi justiţia subtilă, îi proporţionează componentele, pe când complicaţia este îndepărtată sau refuzată printr-un gest drastic: pentru purism, dualitatea sufletului şi a trupului este mai mult o complicaţie vană decât o complexitate constituţională a fiinţei duble, şi de aceea el protestează împotriva ei şi o neagă în virtutea unui decret simplist. în problemele

fie solidară cu întregul. Invers, analiştii numesc «complexe» nişte construcţii maladive, factice sau anormale, pe care am fi mai întâi tentaţi să le numim «complicaţii»: pentru că aceste alcătuiri de sentimente, în care contrariul ascunde în el însuşi propriul său contrariu, sunt nişte construcţii inavuabile, făcute din vise şi abur, nişte monştri pasionali pe care psihanaliza îşi propune tocmai să-i disocieze. Şi totuşi, cine poate spune unde începe complicaţia psihopatologică, unde se sfârşeşte complexitatea organică? Monştrii ambivalenţei delirante sunt ciudat de viabili şi stabili: aceşti hibrizi teratologici, departe de a fi inconsistenţi, se dovedesc incredibil de tenaci, iar febrila anomalie devine a doua natură a noastră, natura noastră înrădăcinată şi felul nostru cronic de a fi. Şi, la fel, pasionaţii obişnuiţi se zbat în nişte «complicaţii» sentimentale ce survin accidental şi formează, prin opoziţie cu complexele, nişte încurcături adventice; totuşi, şi aceste complicaţii îşi au originea în nişte tendinţe fireşti. în sfârşit, în situaţiile socioistorice se regăsesc laolaltă complexitatea şi complicaţia: complexitatea obiectivă, datorată încurcăturii inextricabile a factorilor economici sau concurenţei intereselor, complicaţia amplificată de minciună şi de prefăcătorie, de *bluff* şi impostură. Mai mult, dacă minciuna este o complicaţie, însuşi faptul de a minţi este un ingredient al realităţii umane luate *in-concreto,* o formă a complexităţii noastre naturale; mincinoşii se încurcă în ghemul lor de intrigi şi fabule, dar, pentru o supraconştiinţă ce pătrunde în inimi şi-n măruntaie şi citeşte intenţiile ascunse ale gândurilor ascunse, mincinosul devine din nou o fiinţă simplă şi aproape transparentă: mincinosul nu este, biologic, decât un egoist destul de elementar, mincinosul nu e în fond decât un biet om! Calculele încâlcite ale mincinosului şi labirinturile întortocheate ale minciunii îi apar drepte şi rectilinii unui spirit radioscopic. Astfel, totul este organic,

tranzitorii şi stabile; toate acestea constituie împreună adevărate probleme şi false probleme, măcar pentru că *faptul* pseudo-problemei este deja el însuşi problematic.

Complexitatea este o relativă simplitate, în măsura în care desemnează structura inteligibilă a complexului; dar ea vesteşte impuritatea în măsura în care exprimă blestemul definitiv al pluralului. Chiar acesta este cazul complicaţiei, în măsura în care complicaţia are o lege, o lege complicată, pe care n-avem răbdare să o descifrăm. în măsura în care nu are lege, complicaţia este, după caz, mai mult sau mai puţin îndepărtată de confuzie: mai îndepărtată când se reduce la o criză trecătoare şi superficială rezolvată uneori prin război, moarte sau despărţire, alteori prin vindecare sau împăcare; mai puţin îndepărtată, când este dezordine şi haos. Ceva neliniştitor şi nesfârşit se anunţă deja prin complicaţie, ceva ce cântarele noastre nu mai pot cântări şi nici metretica noastră măsura. Formulând paradoxul Amestecului, stoicii exprimau ideea aproape inexprimabilă a unei compenetrări

3. Tragedia confuziei

Orice împreunat cu orice! Totul e amestecat cu tot, nimic nu seamănă cu nimic, fiecare lucru se deosebeşte de toate celelalte şi, în acelaşi timp, se confundă cu toate celelalte: aşadar, nici o grupare, nici o serie, nici o constelaţie nu se conturează în masa aceasta confuză, în care contrariul urlă pentru că îşi atinge contrariul, iar acelaşi ţipă din cauza coabitării cu celălalt, în care seamănul refuză să existe lângă seamăn. La acest haos fără de nume (pentru că un nume ar însemna deja o rânduială) se gândeşte Anaxagoras când spune: oţiou Tt&vxoc %pf|ţicn;a fiv[7], toate lucrurile erau talmeş-balmeş.

rităţi în care necesitatea etiologică şi finalitatea au amândouă de câştigat. Or, omul modem presimte o confuzie definitivă în care nu apare nici o ordine raţională, un abis fără nume care nu-i nici măcar originea sau promisiunea unui cosmos. Este o încurcătură de nedescurcat, o întreţesere de nedesfacut, o întortochere inextricabilă - nu pentru că ar trebui multă răbdare ca să desfaci de fapt firele acestui *imbroglio,* ci pentru că un imbroglio este imposibil de desfăcut. în timp ce complexitatea *complexă în mod simplu,* o dată stabilizată, poate fi recuperată şi pusă în ecuaţie de raţiunea prevenitoare, confuzia complexitate *complexă în mod complex,* complexitate infinit complexă, complexitate cu exponent, nu încetează să se ferească de raţiunea noastră şi să se complice la nesfârşit; confuzia este un amestec înmulţit cu amestecul, o dezordine peste dezordine, la infinit. «Cine va descurca această încurcătură?», întreabă Pascal[8], cu neliniştea pe care o încearcă orice om în faţa răului ce înaintează... Ce psihanaliză nesfârşită? Ce psihologie infinitezimală? în alţi termeni: cine va circumscrie incendiul, va opri epidemia, va găsi un *modus vivendi* cu confuzia? între haosul nesfârşit şi raţiunea gata oricând să-şi recapete superioritatea, să reconstituie distanţa gnoseologică, să recâştige iniţiativa, se instituie o dezbatere, pe care a simbolizat-o într-o oarecare măsură antiteza lui Pascal cu Leibniz. La Leibniz, raţiunea se degajează la infinit regăsind ordinea din dezordine[9], calculând ecuaţia curbelor, descifrând inteligibilul până în infinitezimal: aşadar, matematica fină şi logica reducţionistă au ultimul cuvânt... Dimpotrivă, se ajunge la confu- zionism atunci când însăşi raţiunea pierde teren. Atâta timp cât autoritatea gândirii rămâne intactă, o ordine poate să se regenereze din dezordine, iar haosul, care este confuzia maximă, adică limita metaempirică şi superlativul absolut al

nisipuri; ca să fie salvaţi şi unul, şi celălalt, este nevoie de un salvator care să se sprijine pe pământ tare! La Descartes, este de- ajuns ca Cogito-ul să fie cruţat în ultimul moment de diavolul cel şiret, pentru ca acest prim adevăr să le restabilească instantaneu pe toate celelalte... Dar ce frică ne-a fost! Totul este pierdut - totul este salvat; sau, mai precis, *aproape* totul este pierdut, deci nimic nu e pierdut; într-adevăr, totul este pierdut, în afară de esenţial! Dar, deoarece Cogito-ul nu se bucură de un privilegiu nemeritat, nu-şi datorează invulnerabilitatea vreunei favori de nemărturisit, nu este o certitudine între celelalte, scutită întâmplător de îndoială, şi deoarece, pe de altă parte, însuşi Diavolul cel şiret este un fel de «supoziţie imposibilă», putem admite că totul era salvat chiar din principiu. în cel de-al cincizeci şi nouălea minut din cel deal unsprezecelea ceas, îngerul Domnului opreşte mâna lui Avraam, deja ridicată asupra lui Isaac; pe marginea prăpastiei şi a disperării cumplite, când toate valorile sunt pe punctul de a se prăbuşi în tragedie, Dumnezeu însuşi intervine; aceasta nu înseamnă că Isaac a fost graţiat în ultimul minut: înseamnă, mai degrabă, că Dumnezeu nu avusese niciodată intenţia de a cere un sacrificiu uman; Dumnezeu nu era un geniu rău, un despot monstruos, un Dumnezeu pe de-a-ndoaselea, făcând din rău un bine şi intervertind valorile; imposibila supoziţie rămâne, deci, ceea ce era, o hiperbolă absurdă, iar întregul sacrificiu al lui Avraam nu va fi fost decât o încercare: o încercare dusă până la extrem, o încercare tensionată până aproape să cedeze, dar, la urma urmei, o încercare. La un fir de păr de infern, sperietoarea răului radical dispare: morala pe faţă este salvată! Nici aici salvarea nu e o favoare, pentru că nimic n-a fost niciodată serios compromis... Or, ajunge uneori o excepţie subreptice - Lot şi familia lui scoşi din Sodoma pentru a scăpa de exterminarea prin foc. Noe şi câte o pereche din

supravieţuirea ei tot viitorul purificării. Tocmai această excepţie ultimă, această de pe urmă speranţă se scufundă în naufragiul absolut al confuziei. Dacă există o scânteie de speranţă, boala mortală nu mai este mortală; dacă confuzia este aproape totală (nimic altceva decât „aproape“!), e de-ajuns pentru ca ea să nu mai fie totală şi, prin urmare, să nu mai fie confuzie: - căci haosul este, ca şi puritatea, totul sau nimic. Totul este pierdut pentru filozofia *imbroglio*-ului, «în afară de» această filozofie însăşi: confuzionismul îl suprimă pe *în afară de;* nimic nu este teafăr şi nevătămat, nimic nu este salvat; acest *în afară de* salvator, care ar ocroti puritatea, este, la rândul lui, luat de dezastrul general; totul se prăpădeşte în fundul abisului, chiar şi salvatorul. Confuzia este o complicaţie nedominată, o complicaţie în care însăşi raţiunea este implicată, în sensul că raţiunea însăşi face parte din amestec, este ea însăşi un element imanent din *imbroglio.* în acest fel, la Pascal, fiinţa umană este vârâtă *«in mediaş res»;* băgată din cap până-n picioare, înglobând şi raţiunea... Vârâtă, mai mult decât angajată: pentru că angajamentul mai presupune şi iniţiativa voinţei şi libera opţiune, noţiunea de bine şi de rău şi discernământul valorilor; angajatul voluntar este un militant care speră să se elibereze într-o bună zi: liber să coboare sau nu în arenă, el a ales să conducă evenimentele, să încline cursul istoriei, poate chiar să transforme natura... Conducătorul evenimentelor, omul de acţiune se aruncă impetuos în destinul său: dar impurul se vârâ cu trup şi suflet în destinul său şi el este târât fără să ştie unde sau de ce, nici cât timp. De altfel, Pascal spune «îmbarcat», şi nu «angajat»: departe de a fi un agent ce se angajează în mod spontan şi stabileşte o ierarhie a propriilor îndatoriri, omul seamănă mai degrabă cu un navigator ce se găseşte în mijlocul oceanului fără să

marcat în diferite ierarhii sociale şi el îşi joacă rolul său, asemeni coristului, cântă partea pe care i-o atribuie desfăşurarea dinainte stabilită a monadei lui: destinul lui, excluzând orice hazard, numai este, deci, de a fi abandonat, ci, dimpotrivă, înconjurat şi încadrat; aşa ca instrumentistul încadrat de celelalte familii de instrumente, în acord cu toate celelalte pupitre ale orchestrei sub autoritatea dirijorului. însăşi filozofia este o «scopie» - microscopie, telescopie sau stereoscopie, o înţelepciune contemplaţionistă şi, oarecum, sinopsă panoramică cuprinzând întreaga frescă a lumii: problema înţelepciunii este deci o problemă de punere la punct, aproape o problemă de optică: este vorba să obţinem un punct de vedere sinoptic asupra acestui *«theatrum mundi*», să-i adaptăm pentru totalitatea universului. Miniatură sau grădină cosmică, imagine reflectată în oglinda unei picături de apă, ca în *Monadologia,* sau arhitectură a unui templu universal, ca la sfârşitul *Teodiceei,* lumea leibniziană este un spectacol în ambele cazuri. Iar pentru Pascal, dimpotrivă, filozofia este o dramă trăită, iar viaţa o aventură fără formă, o aventură fără cap şi coadă, între două nopţi. Punctul de vedere al omului asupra lumii nu mai este acela pe care şi-l oferă generalissimul transcendent, asemenea lui Napoleon la Eylau, din înălţimea unui observator, datorită binoclului de stat-major: aici o şarjă de cavalerie, dincolo o salvă de artilerie - un interesant tablou de luptă, în fond, şi o frumoasă temă de manevră pentru academiile militare... Nu! Punctul de vedere al omului este mai degrabă acela al infanteristului prins în deruta de la Waterloo, ca Stendhal, sau scufundat în haosul infernal de la Borodino, ca la Tolstoi. Ceea ce echivalează cu a spune că «punctul de vedere» nu mai există... Ce legătură este între adevărul descoperit de la înălţime şi adevărul infanteristului din noroi? Pentru

soldaţi alergând în toate direcţiile, eroul şi laşul amestecaţi în aceleaşi satumalii mizerabile, luaţi de aceeaşi fugă; ordinea sau xcxcţiQ, care face obiectul tacticii, se topeşte în ataxie; armata se lichefiază într-o turmă fără nume, într-o gloată fără formă, «înfrângerea» nu este ea oare o catageneză şi o întoarcere la anorganic? Pentru omul aflat în miezul nopţii, al unei nopţi amorfe, al unei nopţi ataxice şi aplastice al cărei centru este peste tot, iar circumferinţa nicăieri, pentru omul scufundat în împrăştierea universală, lumea nu mai este Armonie, ci dimpotrivă, dizarmonie. Cu alţi termeni, spectatorul însuşi este actor, şi tocmai în spectacolul pe care trebuia să-i contemple... Dar ce spun eu? Nici măcar actor, şi nici măcar agent, ci cel mult un agitat! Participarea dramatică înceţoşează imparţialitatea optică. La teatru, actorul păstrează conştiinţa caracterului ludic şi fictiv al acţiunii pe care o joacă, chiar dacă o joacă pasionat; actorul nu uită că rolul lui este un «rol» şi că, la ieşirea din teatru, va găsi din nou proza vieţii cotidiene; cât despre agent, acesta păstrează controlul şi conducerea actelor în care este angajat total, dar de bunăvoie. Situaţia agentului responsabil este *serioasă,* dar cea a omului înnebunit de haos este *tragică...* Se pune într-adevăr problema jucării unui rol sau a conducerii unei trebi de către nenorocita de pedestrime, ce-şi ia tălpăşiţa nebuneşte în întunecimea debandadei! - Când însăşi instanţa transcendentă cade în imanenţă, atunci putem vorbi despre un *a priori* confuzionist - cu condiţia să precizăm că acest *a priori* nu pune bazele unei ştiinţe fenomenale, nu desemnează formele sau limitele în interiorul cărora ar fi posibilă o cunoaştere, nu este pentru gândire un principiu transcendental de unitate, de ordine şi de sinteză; un *a priori* gnoseologic condamnă, fără îndoială, spiritul la relativitate: dar el nu împiedică nici ştiinţa pozitivă să stabilească legi unificabile, nici raţiunea

urmare, negaţie pură şi boală incurabilă. în al doilea rând, tara acestui *a priori* îndatorează nu numai cunoaşterea, care e o peliculă subţire la suprafaţa fiinţei noastre, ci şi însăşi fiinţa noastră în totalitate: sufletul întreg este bolnav, ethosul moral este viciat; or, ce altceva este natura morală dacă nu fiinţa noastră în ipseitatea ei cea mai profundă şi mai generală şi totuşi cea mai personală? în acest fel făptura, la Pascal, este vinovată nu *prin ceea ce face,* ci prin *ceea ce* este, şi chiar mai simplu, *din cauză că este*: ea nu face bine că există: nu idolii experienţei sau calităţile secunde sunt înşelătoare, ci fiinţa omului în general este vinovată! Quodditatea este de vină, nu cutare sau cutare lucru. Şi, prin urmare, nu ajunge, ca la Descartes sau Malebranche, o igienă adecvată pentru a corecta iluziile experienţei, ar trebui să ne anihilăm pe noi înşine ca să facem ordine în confuzie... sau poate ar fi mai bine să nu ne fi născut: pentru că numai nefiinţa oricărei fiinţe este cu adevărat pe măsura unui rău total! în al treilea rând, un *a priori* confuzionist nu este numai principiu de eroare, ci fraudă şi înşelătorie: acest ecran impenetrabil de confuzie din jurul fiinţei noastre este pus special ca să ne rătăcească şi este combinat în aşa fel încât să intercepteze iremediabil lumina. în sfârşit, acest *a priori* confuzionist este, ca orice *a priori,* absolut prevenitor: anterioritatea acestui handicap metafizic nu este, deci, o anterioritate cronologică sau istorică ce poate fi oricând devansată, şi e, în fond, o simplă precedenţă de fapt; nu, acest *a priori* nu este o prioritate empirică, la comparativ, ci o întâietate metaempirică; bineînţeles, *a priori-*|*x*| din confuzie nu este absolut prevenitor decât pentru că afectează fiinţa totală - căci, dacă ar afecta doar o parte a fiinţei noastre, am putea concepe ca, printr-o altă parte a acestei fiinţe, făptura să-şi prevină ea însăşi *apriori-vl* partitiv... Făptura, tarată orice ar face, nu

în avalul primei poluări; adică omul este de vină înainte a fi făcut ceva! Respirăm în confuzie ca broaştele într-o mlaştină. Am putea spune, monstruos, despre acest *a priori* coesenţial esenţei noastre ceea ce Sfântul Augustin a spus despre Dumnezeu: *«In eo vivimus et movemur et sumus».* Falsul este, după Pascal, învăluitor şi oarecum «plurivoc»[10], după cum însuşi răul este legiune. Lui Pascal îi place să vâre făptura până peste cap în mlaştina aceasta a confuziei, pe care Orfismul o numea Borboros şi pe care *Cugetările* o numesc cloacă[11]: Pascal doreşte ca salvarea prin graţia divină să fie singura noastră scăpare. Sau, în limbaj creştinesc: omul este literalmente născut în păcat, şi chiar, aşa cum spune Psalmistul[12], (pentru că nu este vorba despre a fi înnăscut în mod natural), zămislit în păcat. Mediul în care embriogeneza lui se scaldă deja este nelegiuirea. Şi, la fel: omul este o fiinţă plămădită şi stricată de-atâta minciună, o fiinţă nu numai \|/Et)8o|l£VO<;, ci evj/erxrţievoţ, cum spune Platon, o fiinţă zămislită în minciună, raţionând în minciună, înotând în plină minciună. Oare acest păcat mai mult decât nativ şi chiar mai mult decât prenatal, acest păcat imemorial şi primordial nu creează el în fiece fiinţă o stare destul de compatibilă cu intoxicaţia? Când terenul însuşi este alterat de o corupţie inveterată, când însăşi diateza este atinsă, medicaţia este inoperantă dinainte, pentru că este condamnată la a trata doar simptomele periferice şi târzii ale acestei corupţii: şi leacul şi droghistul şi doctorul în persoană, totul este aici posterior intoxicaţiei originare, totul vine prea târziu! Unde să găsim punctele de sprijin care ne-ar permite să acţionăm asupra unei boli instalate dintotdeauna? Ca să vindecăm tarele unui om intoxicat de păcatul originar, ipotecat de vina supratemporală, ar trebui o terapeutică preventivă, ea însăşi susceptibilă de a devansa *a priori-vl* răului

răul relei voinţe, cu alte cuvinte, nu reuşesc să devanseze reaua voinţă a celui rău, nici să prevină iniţiativa libertăţii celei rele: doar voinţa i-ar putea permite celui rău să se schimbe, şi tocmai rădăcina voinţei este viciată în el! Doar voinţa sa i-ar schimba caracterul - şi chiar voinţa îi este bolnavă! El nu doreşte să se vindece, nu voieşte să vrea... De unde să înceapă? Şi cine va convinge reaua voinţă să binevoiască, să consimtă la propria-i conversie? Acolo unde hotărârea liberă de a voi se întăreşte şi devine ne-voinţă, unde cel rău spune nu /zai-ului noutăţii şi al primei mişcări, putem într-adevăr să vorbim despre un caz disperat şi despre o otrăvire generală! Reaua voinţă care ar putea voi, dar nu vrea, seamănă cu victima unei amnezii diabolice: memoria aceasta intoxicată, vrăjită de nu ştiu ce spirit răutăcios, adormită cu nu ştiu ce narcotice, a uitat nu numai amintirea pe care ar trebui să şi-o aducă aminte, şi nu numai metoda mnemotehnică de a şi-o aminti, ci şi obligaţia de a-şi aminti în general, ci şi*faptul că* avea ceva a-şi aminti; ea a uitat, de fapt, nu numai acel «quid» al amintirii, ci şi «quodditatea» ei: transcendenţa de care s-ar agăţa îi este sustrasă. Această inconştienţă a întregii conştiinţe nu este oare la fel de demonică precum moartea? - O confuzie *a priori* şi atât de disperat anterioară tuturor eforturilor depuse pentru a o vindeca, încât chiar aceste eforturi se desfăşoară sub semnul confuziei - iată tipul însuşi de boală centrală, şi prin urmare nevindecabilă. Omul afundat, cu trupul şi conştiinţa, în imanenţa confuziei, omul înghiţit de haosul universal se află cu-adevărat într-o situaţie tragică, pentru că, o dată cu conştiinţa haosului el şi-a pierdut ultima speranţă de puritate, aceea pe care naufragiatul, înainte de a se îneca, o înalţă disperat peste valuri; ultimul lucru rămas indemn din chiar ultima puritate şi din chiar ultima speranţă presupunea ca conştiinţa să emeargă din imersiunea universală si din submersiunea finală:

cărei foc purificator îi desparte pe cei drepţi de păcătoşi - când nimic nu mai pluteşte, nu mai zboară, nu mai stă deasupra şi nici nu mai supravieţuieşte, fiinţa este pe de-a-ntregul cuprinsă de disperarea ne-gândirii. Kierkegaard credea că boala ucigătoare cea mai disperată dintre toate bolile este când bolnavul nu se crede bolnav, nici măcar nefericit, ci dimpotrivă, perfect sănătos; bolnavul acesta seamănă cu naţiunile condamnate la pieire: toată lumea ştie ce le aşteaptă; doar ele nu ştiu şi petrec pline de veselie în ziua catastrofei; şi sunt atât de putrede încât nu au în sânul lor o conştiinţă care să le strice buna dispoziţie, un profet al nenorocirii, un morocănos îngândurat care să le oprească dansul şi să le prezică destinul; pentru că nu mai reacţionează, ele ignoră indignarea şi mânia şi revolta! A suferi este un semn relativ bun, dacă a suferi înseamnă cel puţin a simţi: conştiinţa dureroasă a bolii încă mai face legătura bolnavului cu sănătatea, aşa cum grija morţii îl leagă de viaţă; între preafericita inocenţă a unei purităţi care nici măcar nu-şi cunoaşte fericirea şi nefericita nepăsare a unei disperări care nici măcar nu-şi cunoaşte tragedia, exista cel puţin loc pentru purgatoriul unei conştiinţe îngrijorate, al unei conştiinţe vinovate, mereu la jumătatea drumului dintre fericire şi nenorocire, dintre pur şi impur. Confuzia ne privează de acest purgatoriu, ca să ne arunce în infernul conştiinţei scufundate.

Spuneam: omul nu este doar victima unei greşeli, ci şi păcălitul dintr-o înşelătorie; Malebranche dejoacă iluziile, dar Pascal acuză puterile «înşelătoare»: într-adevăr, totul se petrece ca şi cum nişte puteri perfide şi rău intenţionate s-ar fi coalizat împotriva omului ca să-i joace feste şi să-i facă să se poticnească. Oare aceste manevre neloiale vor fi rezultând dintr-o conspiraţie? Orbirea celui confuz ni se pare efectul unui blestem supranatural

totodată transcendent şi *«intimior intimo meo».* Nu e nevoie de un duh rău ca să-mi rătăcesc simţurile: zăpăceala e de-ajuns, sau aburii alcoolului, sau pasiunea ce ne orbeşte; dar, chiar în noaptea beţiei, raţiunea încă îşi mai păstrează controlul; chiar în penumbra relei credinţe, o rămăşiţă de conştiinţă încă sinceră murmură în forul ei interior împotriva falsificării; sau tocmai raţiunea flămândă a celorlalţi oameni păstrează controlul în locul meu. Căci nu se întâmplă niciodată ca toţi oamenii, incluzându-mă şi pe mine, să fie loviţi de demenţă în acelaşi timp! Dimpotrivă, pentru a-i deruta pe matematicianul aflat în curs de a aduna 2+2 într-o desăvârşită prezenţă a gândirii faţă de sine însăşi, pentru a-i face să se înşele nu distrăgându-i atenţia, nu trăgându-1 de mânecă sau punându-i piedică, ci rătăcindu-1 în exerciţiul unei raţiuni pure ce raţionează privitor la axiome şi adevăruri, pentru a provoca nu un *lapsus calami* sau o greşeală materială de adunare, ci o eroare fundamentală privind însuşi principiul adunării, este necesară intervenţia metalogică sau antilogică a Satanei. Se ştie că Descartes sustrage evidenţa lui Gândesc acestei intervenţii: pentru că numai un demon hiperbolic mai necurat sau mai viclean decât Necuratul cel viclean ar putea să-mi anihileze gândirea; numai decreatorul adevărurilor eterne poate transforma certitudinea într-un lapsus continuu! Confuzionismul disperat presupune tocmai acest demon al non-sensului. Şi tot aşa: pentru a deregla mersul acestui orologiu e de-ajuns un drăcuşor în turn, o pisică sau poate un porumbel; pentru a deregla orologiile din *Ora spaniolă* şi aritmetica nebunească din *Copilul şi vrăjile,* a fost de- ajuns un compozitor răutăcios... şi se ştie că metronomul şi cronometrai lui Maurice Ravel nu o iau razna uşor; dar, pentru a deregla mersul tuturor orologiilor din univers, pentru a face ca devenirea

sistemului de referinţă prin puterile-i înşelătoare; aici, înşelătorul este principiul înşelătoriei universale, spiritul ce neagă fără încetare, prinţul absurdului, împăratul minciunii. Când un ceas o ia razna sau întârzie, întrebăm la Observatorul naţional cât e ora canonică, după care se reglează toate orologiile; şi, la fel, când cântarele sau instrumentele noastre de măsură nu funcţionează bine, ne luăm după Kilogramul oficial de la Oficiul de Metrologie sau după Metrul-etalon de la Conservatorul de Arte şi Meserii, ca să facem rectificarea compensatoare. Dar când este vorba despre un *a priori* care în mod necesar, supranatural şi preempiric strică orice canonică, rectificările noastre sunt atinse de aceeaşi tară ca şi instrumentele noastre de măsură... Pofteşte de te mai descurcă! în cine să te mai încrezi? Totul e trucat: nu numai aparatul de măsură, ci şi gândirea ce gândeşte măsura; nu numai contorul, ci şi însuşi principiul contorului. Hotărât lucru, suntem dezarmaţi, iar limbile ceasului au înnebunit. Un trucaj este diabolic dacă însăşi gândirea care ar trebui să constate şi să corecteze trucajul este dereglată. Ceea ce este diabolic, este naufragiul sistemului de referinţă. Pentru Pascal, jocul nu e corect, iar zarurile sunt măsluite: tot universul trişează; bunăoară, raţiunea şi simţurile se înşeală unele pe altele, într-o adevărată reciprocitate de păcăleli... încă o clipă şi canonica trucată, metretica înnebunită, criteriologia diabolică ne-ar conduce direct la ipoteza unui demon. Omul scufundat în imanenţă seamănă cu un somnambul, iar viaţa lui cu un vis, sau mai degrabă cu un coşmar. Tot Pascal spune: cine ştie dacă viaţa nu este un vis din care ne vom trezi la moarte?[13] Ca un pacient în stare de sugestie hipnotică, păcălitul care doarme şi crede că e în stare de veghe, se găseşte din cap până-n picioare înăuntrul propriului său vis; îi lipseşte

închis în universul demenţei: pentru că universul delirului contrastează cu un mediu normal care îl încercuieşte din toate părţile şi circumscrie alienarea în eroarea, irealitatea şi anomalia ei; localizarea nebuniei între pereţii unui «azil» arată tuturora de ce parte se găseşte sănătosul adevăr. Cât despre haos, el dărâmă gardul internării şi inundă universul. în această imensă casă de nebuni în care oamenii sunt unii mai nebuni decât alţii, în care vântul nebuniei scoate din minţi cronometrele şi zăpăceşte tabla înmulţirii, în care raţiunea conducătoare şi conştiinţa regulatoare nu se mai pot orienta, în acest azil al inconştienţei universale şi al universalei imanenţe, chiar şi doctorii ar avea mare nevoie să fie îngrijiţi. Cine-1 va îngriji pe doctor? Cu siguranţă, alienistul este şi mai alienat decât bolnavii lui, înfăşurat fiind laolaltă cu ei în aceeaşi alienare cuprinzătoare şi prevenitoare. Oare bolnavii vor trebui să-i îngrijească? Ca la Pirandello, orice sistem de referinţă cade în relativitatea universală şi ameţeala pune stăpânire pe om. - Diabolismul confuziei vine mai ales din «exponentul» echivocului. Şi, de aici, forma antinomică sau dialectică a afirmaţiilor lui Pascal: totul e în acelaşi timp adevărat sau fals[14], sau, ceea ce revine la acelaşi lucru: Pascal, în opoziţie cu Descartes, susţine evidenţa simultană a contrariilor. Relativismul se înscrie în fals contra dogmatismului pasionat. «Fiecare lucru este adevărat în parte, fals în parte... Nimic nu este cu totul adevărat.» Nimeni nu se înşeală vreodată pe de-a-ntregul, nici nu are dreptate absolută! Imposibil să formulezi un adevăr, fără ca adevărul contrar că nu-şi ceară imediat dreptul lui. Şi vom adăuga: imposibil, în ierarhiile de valori, să pui tot binele de o parte şi tot răul de alta, cum ar dori simplismul manibeist; imposibil de adunat în aceeaşi tabără sau de concentrat în aceeaşi persoană tot ceea ce respectăm; dar

regulile sunt nenumărate. Dacă ceasul ar merge înainte sau ar fi în urmă, fie uniform, fie chiar neregulat, matematicianul ar putea oricând calcula formula care să regleze această dezordine, pentru a compensa inexactitatea... Vai! Uneori ceasul merge înainte, alteori rămâne în urmă, dar şi uneori, culmea maliţiei, arată ora exactă. Cum să te mai orientezi? Tare şiret trebuie să fie cel ce va deosebi aici adevărul de minciună! Ar trebui un cifru complex la infinit pentru a corecta abaterile capricioase, imprevizibile, incompensabile ale acestui mecanism, atât de asemănător cu libertatea noastră. Mai general: diavolul este diabolic pentru că uneori spune adevărul; mincinosul nu este un virtuoz al înşelătoriei şi perfidiei decât pentru că nu minte întotdeauna: ca să ne zăpăcească până la capăt, ne dă uneori de pomană câteva mici adevăruri secundare, în aşa fel încât să nu mai ştim în cine să ne încredem... Nimeni nu mai înţelege nimic. Stăpână a greşelii şi a inexactităţii, spune Pascal despre imaginaţie, şi cu atât mai şmecheră cu cât nu este aşa tot timpul; pentru că nu e de-ajuns să susţii contrariul a ceea ce susţine mincinosul ca să ajungi automat la adevăr: ar fi prea simplu! Trebuie să ne resemnăm: diavolul este chiar adesea virtuos când îi trăsneşte! Această bună aparenţă conformă, care duce ambiguitatea la paroxism şi în care trebuie să recunoaştem confuzia *cu exponent,* nu merită cumva numele de ipocrizie?

Aşa cum bolile, în cazul unei intoxicaţii, progresează cu o viteză accelerată, tot aşa confuzia se dublează de la sine, se înmulţeşte cu ea însăşi, se îmbată de sine şi creşte ca o avalanşă; este o supralicitare neîncetată, o aucţiune vertiginoasă: Crescendo, Accelerando şi Precipitando conduc în mod normal agravarea unei febre care nu face altceva decât să crească şi să sporească; confuzia, însemnând anarhie şi dezordine, nu se supune altei

în sânul complicaţiei, ele duc sabatul la paroxism: leacul se preschimbă-n otravă, iar selecţia în confuzie. Nu numai că această confuzie se agravează neîncetat şi, ca să spunem aşa, se exaltă din propria-i confuzie, ci şi (chiar mai general) se schimbă continuu în durată şi nu este niciodată aceeaşi: asemeni acelui cbtEipov din *Philebos,* care este absolut nedeterminat, insesizabil şi fluent, confuzia nu este niciodată confuză în acelaşi fel două clipe una după alta; infinitatea haotică a amestecului se mai multiplică şi prin variabilitatea sa nesfârşită în dimensiunea unui timp continuu, care nu este o succesiune caleidoscopică de aranjamente ordonate, ci o deformare neîntreruptă a unei dezordini continuu informe şi niciodată uniforme. Confuzia însăşi este deci confuză şi, în această calitate, total nedeterminabilă: departe de a fi univocă cel puţin datorită faptului că e confuză, confuzia este o stare inconsistentă ce curge şi nu-i niciodată fixată în însăşi confuzia ei. Confuzia în care se împotmoleşte fiinţa este la fel de mobilă ca nisipurile mişcătoare, şi cu toate că aduce aminte nu de o apă curgătoare, ci mai degrabă de o baltă stătătoare, sentenţa lui Heraclit i se poate aplica: nu ne scăldăm nicodată de două ori în aceeaşi cloacă, nu facem două băi una după alta în aceeaşi baltă. Confuzia nu există niciodată în act, nu este niciodată o proprietate statică, nici un atribut definitiv, nici un caracter ce poate fi atribuit fiinţei confuze. Noi puneam faţă în faţă complexitatea, structura şi felul de a fi stabil al compusului cu complicaţia a cărei caracteristică este să se complice fără încetare tot mai mult, să scape înţelegerii şi să ne alunece printre ochiurile plasei; prima, care este un plural finit în stare de echilibru, cealaltă, care e un comparativ nesfârşit. Modificată constant şi, în plus, cuprinsă de febra exagerării frenetice, confuzia este o caricatură a complicaţiei. - Şi asta nu-i tot. Confuzia, care este intrinsec mobilă,

să danseze, să se dea peste cap, este înnebunitoare şi nimicitoare; oricine îşi pierde firul gândurilor. După cum cel impur îi face impuri pe ceilalţi, tot aşa cel confuz face ca tot ceea ce atinge el să devină confuz; cel confuz este înainte de toate un profesor de confuzionism şi un agent propagator de confuzie. Cine ştie? Poate că impuritatea însăşi nu este decât această molipsire, actul acesta de a murdări, propagarea aceasta în lanţ; poate că nu există altă impuritate în afară de intenţia de a-i face impuri pe ceilalţi. Cel ce mă face impur, mă face capabil să-i infectez pe alţii. Dar cel ce mă murdăreşte a primit el însuşi puterea aceasta de la altcineva: în acest caz, impuritatea n-ar fi o stare, ci o funcţie, influenţă corupătoare şi transmitere a unui rău impalpabil. într-adevăr, pesimismul confuzionist admite ceea ce refuza substaţialismul dualist: anume ideea unei impurităţi fără suport şi care se găseşte în întregime în efectul propagator. Să nu ne înşelăm, totuşi: şi libertatea pare să încapă pe de-a-ntregul în eliberare, care este un act, adică în intenţia de a acorda altcuiva chiar această libertate inexistentă; dar libertatea nu-i o molipsire, ea este o iradiere; libertatea este o dilatare generoasă şi un binefăcător dinamism, pentru că libertatea dă ceva aproapelui - pe când impuritatea este o simplă infecţie, ceva ca holera sau scarlatina; cel confuz, ispitit de confuzie, doreşte să-şi comunice scarlatina întregii lumi. Epidemică, dar nu în expansiune, impuritatea confundă persoanele, în loc să le individualizeze; dizolvantă şi negativă, impuritatea duce cu sine puritatea în moarte, tot aşa cum minciuna face să mişune mincinoşii sau cum cel rău stârneşte în jurul lui ura, care e un fel de moarte. - Dacă confuzia este molipsitoare, cauza este în primul rând şi fără îndoială grosolănia pe care omul o are din naştere. Instrumentele de care dispune omul sunt, după spusele lui Pascal, «tocite» în mod natural. Marele metazoar numit Om se află întotdeauna mai mult sau

atenuate - iată, din punct de vedere fizic, marele metazoar cu mâini de tăietor de lemne şi maniere necioplite. Cât despre moral, iată-1: o gândire greoaie, incapabilă să gândească separat ceea ce există separat, o gândire obtuză ce gândeşte mai multe lucruri laolaltă, gândeşte despre unul ceea ce este a celuilalt, înşfacă mai multe idei dintr-o dată sau reuneşte mai multe semnificaţii incompatibile în acelaşi concept, fără să-şi dea seama de contradicţia lor, o imaginaţie care lasă imaginile să se încalce unele peste altele, asociază fără noimă şi cedează în faţa participărilor înşelătoare, în sfârşit, o conştiinţă groasă şi înceată, o conştiinţă tardigradă, ce ratează prezentul pur şi ocazia acută - atât de multă greutate şi poticnire produc în noi şi în juml nostru toţi idolii amestecului, *quiproquo*-ul şi, după cum se spune în *Theaitetos,* alodoxia, neînţelegerea, paronimia. Omul secretă minciuna ca păianjenul, pânza. Sau, dacă preferăm alte imagini: omul confuz îngroaşă ceaţa care estompează conturul lucrurilor; doar prezenţa unei conştiinţe introduce neclarul şi vagul în lumea corpurilor individualizate. Oare spiritul de fineţe, ideea distinctă, disocierea şi articularea gândurilor sunt neapărat nişte himere inaccesibile?

Universul confiiz nu este numai o reprezentare subiectivă a omului orbit de propria lui confuzie: literalmente toţi oamenii sunt cuprinşi de aceeaşi beţie. Pe de altă parte, nu este vorba doar să încurce totul, ci să murdărească: lumea «tulbure» pe care o caută omul este confuză şi impură în acelaşi timp. De aceea, nu e destul să spunem că doar prezenţa celui impur introduce deja dezordinea: trebuie să mai adăugăm şi că acela ce aţâţă la dezordine este un corupător[17]. Este un lucru ştiut, cel impur simte nevoia să murdărească inocenţa de lângă el, este tentat să-i facă să se schimbe pe cel pur, să complice ceea ce e simplu. Sigur, chiar instabilitatea primei

confuzionistă, numim Diavol principiul a tot ceea ce tinde în noi să complice inocenţa, şi apoi să strice însăşi această complicaţie, în aşa fel încât simplitatea să devină de nerecunoscut; ordinea se regenerează la nesfârşit în pluralul complexităţii, dar principiul diabolic desface fără încetare ordinea

4. Confuzionismul

în această situaţie extremă, conştiinţa confuză îşi poate căuta salvarea pe două căi opuse. Prima din aceste căi este cea a vindecării prin homeopatie, şi ea devine posibilă datorită ambivalenţei fireşti a oricărui confuzionism. Confuzia este într-adevăr atât de ambiguă, încât sentimentele noastre faţă de ea au ele însele ceva ambiguu. Confuzia este literalmente o tentaţie, adică o dorinţă contrariată de oroare, de nu cumva e o fobie, adică o oroare pe care o dorinţă secretă o face pasională. Impuritatea se deosebeşte de confuzie prin aversiunea mistică şi globală pe care ne-o inspiră: dar, chiar şi aici, nu poate fi aversiune fără atracţie. Cum altfel să numim această luptă între atracţie şi repulsie din miezul unui sentiment sfâşiat decât complexă? Amfibolia barocă este deja patentă în raportul contradictoriu al eului cu «Celălalt», şi mai cu seamă cu partenerul său feminin: în măsura în care acest «celălalt» îmi este seamăn, cedez în faţa vocii sângelui ce mă atrage spre el şi reneg în el martorul unui stadiu vechi şi inconştient al propriei mele biologii; femeia nu este, ca să spunem aşa, pudoarea bărbatului? în măsura în care celălalt nu-mi seamănă, doresc la el ceea ce-mi lipseşte, ca Erosul platonician, şi-l detest pe străinul întrupat de el. Astfel, dorinţa inavuabilă de impuritate este ea însăşi impură, la fel de impură ca şi dorinţa inavuabilă de puritate: dorinţa suspectă de impuritate, care este esoterică, se ascunde în

r

este prea hotărât. Tentaţia nu este ispititoare decât pentru că vocaţia şi nostalgia mă cheamă, dar vocaţia şi nostalgia nu mă cheamă decât pentru că sunt ispitit, în secret. Aşadar, haosul este un tabu, iar omul, simţind un resentiment pasional faţă de acesta, îi poartă pică chiar pentru pofta pe care i-o stârneşte! - în faţa haosului, el încearcă acelaşi fel de ameţeală ca şi în pragul neantului: atras de gol şi reţinut pe mal, el gravitează în jurul abisului. Omul are oroare de gol, dar este o oroare delicioasă, o oroare ambivalenţă, şi el se clatină pe picioare, tras de două forţe contradictorii, aşa cum se clatină şi imaginaţia pascaliană pe pasarela ei vertiginoasă. Chiar şi aici suntem tentaţi să-i acuzăm pe diavol, adică pe spiritul neantului şi al nediferenţierii haotice, pentru că ni se pare că numai el tulbură limpezimea inocenţei şi încurcă ordinea complexă, complică simplitatea şi devastează pluralul cosmic. în ceea ce priveşte omul, acesta savurează în haosul amorf un fel de prevestire a deliciilor nefiinţei; în confuzia infernală şi vârtejul dezmăţului, omul simte deliciile propriei sale incon- ştienţe, propriei sale inexistenţe. Şi mai întâi gustă din voluptatea întoarcerii în urmă - căci confuzia înseamnă regresie: nu ca purificare, întoarcere la origini, ci retrogradare şi, dincolo de cosmosul civilizat, recădere în primitivitate şi barbarie; mai mult încă: omul ispitit aspiră la nebuloasa nediferenţiată de dinaintea creaţiei. Dar mai ales încearcă rara voluptate de a lepăda orice formă organică, orice structură individuală, şi se topeşte plin de încântare în ceaţă: eul este acela care fuge de responsabilitatea lui de eu, care preferă să fie nimeni, ornic;, aşa ca subtilul Ulise, decât să fie o persoană, alege să fie un altul, în altă parte sau mai târziu; monada este cea care aspiră să devină din nou impersonală, oarecare şi generică, acceptă să fie oricine, oriunde şi oricând şi se refugiază în nori, în

ce abuzează de pedală ca să acopere pasajele dificile şi să camufleze în pâclă o abilitate aproximativă. Totuşi, această fugă în plin haos are întotdeauna un caracter de panică, adică ambivalent, pentru că ea rezultă dintr-un instinct ce atrage şi dintr-o oroare.

Să înţelegem că a ne lăsa pradă haosului poate să pară un remediu, în mare măsură: bălăcindu-se astfel în extrema confuzie, cel impur crede, fără îndoială, că-şi conjură propria impuritate, ca şi cum ar trebui să atingă adâncimile disperării pentru a converti dialectic impuritatea în contrariul ei. Cine ştie? Poate că amestecul, nociv în doze mijlocii, se va simplifica de la sine, dacă orgia va ajunge la paroxism... în orice caz, cel impur, aşteptând să-i vină salvarea din propria lui complezenţă faţă de confuzie, se angajează el însuşi pe de-a-ntregul în haos, sau cel puţin aşa crede: atunci când limita dezordinii urmează să fie atinsă, se întâmplă ca vindecarea să vină tocmai din excesul de rău, aşa cum uneori graţia iertării vine dintr-o disperare sinceră. Dar tocmai, disperarea aceasta este oare sinceră? Se va întâmpla adesea ca confuzionistul să sporească dinadins confuzia şi, în mod artificial, să supraliciteze; şi aşa cum reaua voinţă mijlocitoare întârzie în mod suspect printre termenii mijlocii, tot aşa reaua credinţă confuzionistă se bălăceşte în confuzie mai mult decât este strict necesar. De astă dată este, deci, vorba despre o confuzie intenţionată; despre o anarhie mai mult sau mai puţin concertată. Dar cum anarhia este în bună parte reală, adesea este dificil să spui cât anume este dezordine obiectivă şi cât prefăcătorie, să determinăm ceea ce e un rău necesar sau natural şi ceea ce e o nenorocire factice sau «dispensabilă»; chiar şi aici, amestecul şi echivocul rămân! Omul nu inventează din nimic dezordinea, ci o exagerează sau o agravează. Totul este morbid, totul este normal... în acest fel, un bolnav poate suferi efectiv şi, în acelaşi

după cum ar fi şi fără de leac. Pentru că valorile «se împiedică unele pe altele», spune Pierre Charron[18]. în realitate, poate fi adevărat în acelaşi timp că elementul de dezordine face scandal şi că absurditatea este de esenţă metafizică: desigur, omul nu poate sluji în acelaşi timp mai mulţi stăpâni discordanti - dar, în mod vizibil, nu-i supără o situaţie ce-i oferă atâtea alibiuri pentru afacerile lui nu tocmai curate... Echivocul îi serveşte drept scuză pentru a eluda nişte îndatoriri întru totul univoce. Valorile se telescopează şi se contrazic? Nu-i nici un bai! încurcăreţul primeşte cu braţele deschise un astfel de chilipir: nu contaţi, deci, prea mult pe un încurcă-lume pentru a împăca termenii incompatibili sau a clarifica diverse cazuri de conştiinţă! Interesul lui este să le facă de nerezolvat. Rolul lui este să pună gaz pe foc, nu să dreagă lucrurile; să sporească gâlceava, nu s-o stingă; să exagereze nedreptatea, nu s-o compenseze. în fond, fiinţa sfâşiată nu cere altceva decât să fie sfâşiată: e încântată de insolubilul antagonism şi rezolvă problema, adică pune de acord exigenţele contradictorii respingându-le fără a da câştig de cauză vreuneia şi sărind cu capul înainte în smârcul fără nume. Ce jubilaţie printre batracienii din mlaştină în ziua când marele moralist virtuos este la rândul lui surprins în flagrant delict de adulter, de vânzare la negru sau de minciună! Slăbiciunile unui om respectat ne fac să ne îndoim de dreptate şi de puritate, în general... Dar dacă, într-adevăr, n-ar exista deloc dreptate? Dacă valorile s-ar distruge unele pe altele? Ideea acestui frumos program are de ce să ne ia minţile. în *Facerea*, prima înşelăciune survine ca un scandal contingent: şarpele, care este oarecum agentul provocator al diavolului, propune omului acea *«dignoscentia boni et mali».* Dar omul se zăpăceşte, încurcă răul cu binele: totuşi, omul, victimă a confuziei, rămâne capabil să subscrie la

cel puţin ceea ce poate fi salvat, desparte răul de bine printr-un fel de criză sau de cataliză şi astfel ne scuteşte de septicemia morală. Confuzionismul estompează efectul maniheist de contrast sau de relief ce caracterizează optica morală şi astfel face să scadă tensiunea datoriei de a face: oare îndatorirea nu este exaltată de rezistenţa la tentaţiile instinctului şi la facilităţile plăcerii, al căror izvor este trupul? Noaptea ascunde în vălurile ei marea dualitate etică, aşa cum ascunde şi tertipurile îndrăgostiţilor, uneltirile conspiratorilor şi şiretlicurile de nemărturisit ale spărgătorilor. Disjuncţia binelui şi a răului era şarpanta şi coloana vertebrală într-o lume structurată a valorilor: şi iată că orice ierarhie devine difluentă şi flască în ceaţa propice a confuziei; ca la începutul *Facerii,* nu mai e nimic altceva decât întunericul plutind peste adâncuri, OKOTOc; ***enăvm*** **xrjfi** aguaGOt), **şi neclarul indiferenţei acoperind conturul formelor discontinue. Beznă totală. Cel drept şi cel păcătos amestecaţi, meritul şi greşeala imposibil de distins, buna şi reaua voinţă echivoce la nesfârşit, virtutea şi viciul indiferente, categoriile învălmăşite, distincţiile şterse - aşa este lumea aceasta nevertebrată şi fără oase căreia trebuie, în sfârşit, să-i dăm numele de haos. Dacă haosul lui Hesiod, ca amorfism şi acosmism, este o pură negativitate privativă, înţelegem că *intenţia* haosului, ea, ar fi o intenţie răuvoitoare şi diabolică, puternic pozitivă; dacă haosul însuşi este un neant cviescent şi un vid fără calităţi, reaua voinţă a haosului nu încetează să amestece elementele dintr-o ordine fără încetare refăcută şi să întreţină tumultul forţelor incoerente; dacă, în sfârşit, confuzia este nefiinţă, reaua voinţă a confuziei este o efervescenţă de dorinţe distrugătoare ce dau în clocot.**

Aşa este cel ce pescuieşte în ape tulburi, ce ştie atât de bine să agite nămolul şi rămâne el însuşi cât

numai că amestecă la nesfârşit elementele din ghiveciul fără nume, ci şi «strică» oamenii între ei: frate cu frate, copii cu părinţi... îi «strică», adică, literal, le complică relaţiile: căci nişte relaţii de duşmănie, nişte relaţii *stricate* formează o situaţie mai confuză decât relaţiile de prietenie; relaţiei fraterne sau filiale, care este o relaţie simplă, directă şi primară, încurcătura îi substituie o relaţie secundară şi tensionată, o relaţie pasională, o relaţie ambivalenţă, de exemplu aceea dintre fraţii duşmani sau ura filială, care este un chiasm de aversiune şi de atracţie cosangvină; ceva opac întunecă transparenţa relaţiei fireşti; gânduri ascunse inavuabile, echivocuri, neînţelegeri fac ca simplitatea uniformă a primei relaţii să se răsucească în jurul ei înseşi. Dacă îmbufnarea este forma cea mai blândă a acestei tensiuni, războiul este gradul ei cel mai acut - războiul, adică limita extremă a certei, războiul, adică marea încurcătură care dezacordează violent pluralul persoanelor ostile şi în acelaşi timp marea «gâlceavă» ce desface nu mai puţin violent întreţeserea confuză a discordiei. Aşa se face că, în această ordine pe dos, beţia neantului este cea mai exaltantă: războiul este marea bacanală ce bruiază distanţele sociale, schimbă lucrurile permise şi cele interzise între ele. - Cel confuz se complace în confuzia orgiacă, cel impur se tăvăleşte voluptuos în apele tulburi ale mlaştinii sale infame. Trebuie să o spunem, evenimentele contemporane au flatat peste măsură această complezenţă; ele au făcut din noi spectatorii mai întâi consternaţi, şi apoi delicios de scandalizaţi, ai alianţelor cele mai cinice şi mai ruşinoase, răsturnărilor celor mai incredibile: dreapta şi stânga fac schimb de frazeologii, rezistenţa faţă de invadator este considerată o crimă, trădarea devine o datorie, echivocul diabolic transformă patrioţii în bandiţi şi pe cei lipsiţi de simţ civic în patrioţi. Acest

categoriile diurne şi unde binele şi răul moţăie într-o stare nediferenţiată? Nu este vorba nici despre transparenta inocenţă, nici despre o simultaneitate dialectică a contrariilor; nu este vorba nici despre puritate, nici despre tensiune nesfârşită, nici despre limpezime, nici despre sinteză (pentru că sinteza poate fi cel puţin soluţia antitezei), ci pur şi simplu despre un amalgam dens şi inform în care făptura se afundă cu plăcere. La începutul unei cărţi celebre, Otto Weininger[19] descoperă faptul, de altfel incontestabil, că masculinul şi femininul nu sunt două categorii bine tranşate, ci pur şi simplu doi poli sau două limite, că tot felul de degradeuri şi de cazuri de tranziţie le leagă, că există trăsături feminine în virilitate şi caracteristici masculine în feminitate, că discontinuitatea este o invenţie a gramaticienilor etc. Dar ghicim uşor ce folos poate trage din aceste constatări complezenţa inavuabilă a contemporanilor noştri faţă de ambiguitatea sexuală, în care ne grăbim să descoperim justificarea

5. Maximalismul

Extremismul şi violenţa reprezintă, pentru cel impur, două soluţii radical opuse faţă de complezenţă. Numai de nu s-ar întâmpla ca extremele să se atingă! Căci, după cum vom vedea, cele două soluţii sunt la fel de blocate ca şi confuzionismul; sau poate că tocmai cele trei accese de disperare poartă, deja, în ele, remediul. Orice ar fi, confuzionistul încearcă să evadeze pe jos, coborând până în fundul smârcului noroios, pe când extremistul o şterge mai degrabă spre înălţime... în loc să se zbenguiască în baltă, extremistul şi violentul preferă să se zbată. Ameţeală confuzionistă şi frenezie maximalistă, cele două tentaţii îşi corespund! Sau, cu alte imagini: cel impur, închis în cetatea lui asediată şi în complexele-i obsidionale,

tot aşa cum purismul simplist era un optimism la scara dualităţii: pentru a evada dintr-un amestec infinit, dintr-o complicaţie tragic de iraţională, dintr-o confuzie ce cuprinde toată fiinţa, trebuie să zbori cu aripi de înger; este nevoie de o aventură foarte periculoasă, de o lungă expediţie, de mijloace hiperbolice! Radicalismul este filozofia unei făpturi împotmolite în confuzie şi care încearcă să scape ochind termenii stridenţi, atingând extremitatea imposibil de depăşit şi superlativul peste care nu se trece. Ceaikovski face undeva aluzie la Nemesis, cea care egalizează totul, cea bănuitoare, ce provoacă âvaicaţixtnţ sau schimbarea fericirii în nefericire. Maximalismul, negând acest destin, va prelungi în mod imaginar până la extrem un elan oprit la jumătatea drumului. «Magia extremelor», cum se spune astăzi[20], atracţia a tot ce este prim sau ultim, extrem, suprem sau final, tropismul superlativului într-un cuvânt, sunt câteva dintre simptomele cele mai evidente ale modernităţii noastre şi ele îmbracă tot felul de forme bizare, de la furia recordurilor şi de la supralicitarea tehnică până la exagerarea verbală şi la excesele nemiloase ale deducţiei, de la magia progresului până la mania «purităţii» doctrinale, prima fiind generatoare de mişcare şi eforturi nesfârşite, iar ultima principiu de paralizie şi imobilitate: uneori mirajul superlativului străluceşte la orizontul unui comparativ fără sfârşit ce se oferă performanţelor noastre cât vezi cu ochii, alteori acesta ne este propus peşin şi de la bun început de către doctrinarii inflexibili ridicaţi împotriva oricărui «revizionism», împotriva oricărui compromis şi surzi la acele intermedii (ţieaa) a căror funcţie dialectică este totuşi amintită în *Philebos*[21]. Şi, ca să vorbim mai întâi doar despre primul maximalism - cel la care maximul se găseşte la capătul unei majorări infinite: omul condamnat la detenţie pe viaţă în impur crede că a găsit o metodă

Sfântul Ioan, ultimul ceas a venit, ¿a%&TT| capa ecrtlv. De când oamenii şi profeţii lor tot vestesc apropierea Venirii - i8ot) epxetoa, *ecce veniţi* - şi iminenţa împărăţiei, adică de la începuturile lumii, cum se face că împărăţia încă n-a venit? în fond, poate că tocmai omeneasca noastă demiurgie ne apropie de ea. Jacques Madaule a vorbit cu ardoare[23] despre credinţa aceasta milenaristă în sfârşitul vremurilor, despre speranţa săvârşirii ce face să le bată oamenilor inima mai tare şi mai repede. Cine ştie? Eliberându-se de greutate, cum spun ziarele, smulgându-se gravitaţiei terestre ca să călătorească în spaţiul cosmic, făptura de came va deveni, poate, un semizeu? Dorinţa lui Icar, utopia aeriană a omului- pasăre sunt aici satisfăcute dincolo de orice himeră! Vai! Omul mărginit îşi închipuie că sparge plafonul mărginirii lui, şi rămâne în mod incurabil în condiţiile *a priori* pe care i le atribuie statutul lui de făptură. Omul, care se pare că a spart deja «zidul» sunetului şi I-a găurit pe cel al atracţiei universale şi care se pregăteşte să mai treacă prin nu ştiu câte ziduri, nu se pricepe să-şi ascundă decepţia: cel ce zdrobeşte ziduri, zdrobeşte şi zidul empiriei,... iar după zid nu-i nimic! Poate că nu era nimic de văzut? Nimic la zenitul verticalei, nimic la extremităţile liniilor orizontale! Aşa cum nu atinge cerul căţărându-se pe vârful Everestului sau înălţându-se până la lună, cel impur nu întâlneşte puritatea mergând la Polul Nord. Luna e de pe-aici, ca şi departamentul Seine-et-Oise. Revenit pe sol după o călătorie cu avionul supersonic, pilotul cel mai rapid din lume se regăseşte tot aşa cum era la plecare: mediocru în toate privinţele, poate invidios, mincinos şi meschin, cu siguranţă lăudăros şi, până la urmă, cât mai puţin supranatural cu putinţă; în fond, un om destul de oarecare, pe care pretinsa lui tangenţă cu hotarul empiriei nu I-a transfigurat cu nimic. Desigur, omul coboară pe lună. Şi ce-i cu asta? Oare este posibil ca nimic să nu urmeze? Nu,

a transcendat *a priori-ul* prin excelenţă ce conţine şi previne condiţia umană şi îi pecetluieşte iremediabil finitudinea: el a rămas înăuntrul morţii. Nu devii semizeu smulgându-te din gravitaţie: ci întrecând invincibilitatea morţii. Moartea...: iată cel puţin o extremitate de care nici un extremism nu are ambiţia să se apropie, iată un Pol Nord ce nu tentează pe nimeni; stepa îngheţată, singurătatea sterilă şi arctică ce prevesteşte bătrânilor apropierea morţii nu ne ispiteşte pe noi. Puristul care a atins o dată această puritate supremă nu se poate întoarce mai apoi ca să facă pe cel înviat din morţi, în mijlocul unor gură-cască uimiţi. La urma urmei, cele două variante au aceeaşi valoare: omul care se întoarce din moarte înseamnă că n-a fost niciodată acolo; şi recunoaştem că a plecat acolo atunci când nu se mai întoarce. Natura absolut *ulterioară* a unei purităţi metaempirice este deci confirmată, în acelaşi timp pozitiv şi negativ, de către ireversibilitatea trecerii. Ţărmul transletal este radical inaccesibil şi, la fel, puritatea este «de cealaltă parte», pe lumea cealaltă, de cu totul alt ordin: tocmai pe acea lume-de-dincolo neoplatonicienii o numeau ’EKEÎ, pentru că nu este deloc pe acest tărâm, ci acolo, adică sus, nicăieri în lumea aceasta, absentă de peste tot şi în altă parte decât peste tot! Astfel, impurul rămâne impur în ciuda gradaţiilor frenetice şi a creşterilor lui supraacute, după cum finitul rămâne finit în ciuda inflaţiei lui groteşti: un crescendo scalar, fiind de natură cantitativă şi statistică, nu poate într-adevăr să ne extragă din empirie, nici să ne dea acces la ţărmul ulterior, la o cu-totul-altă-ordine a supranaturii, la acea altă lume care este un dincolo-de-lume. Este o chestiune de mutaţie transfigurantă şi de metabolă neaşteptată, nu e o chestiune de record! «Nu gustăm nimic pur», spune Montaigne; iar Pascal: nu atingem culmea a nimic, «a ieşi din starea de mijloc înseamnă a părăsi omenescub>[24];

noastre: sfârşitul nu este niciodată terminal şi începutul niciodată iniţial decât în mod provizoriu şi până la noi ordine; nimic nu e terminat vreodată, nimic nu e ultim sau prim, ci totul este mai degrabă penultim sau secund, «înainte-de-ultimul» sau «după-pri- mul», de exemplu în sensul că iniţiativele noastre sunt deja imitaţie şi iteraţie, că orice «adio» încă mai este un «la revedere»; creaţia şi concluzia devin simple jaloane sau releuri, etape intermediare într-o perpetuă continuare a intervalului; copleşite de repetiţia începutului şi de procrastinaţia sfârşitului, adică de amânarea continuă a lui niciodată-mai, noutatea incoativă şi terminarea solemnă intră în fuziune în fluxul devenirii. întâietatea şi ultimitatea, care ar fi nişte superlative, se transformă într-o prioritate şi o posterioritate relative, şi una şi cealaltă acoperite, înglobate, anticipate de un *a priori* imemorial şi înlănţuite într-o succesiune nedefinită; această anticipare imemorială fiind pentru noi o eternă preexistenţă, nu lasă loc în imanenţă decât pentru nişte noutăţi pregătite dinainte şi ne fură, fără drept de apel, puritatea începutului. Astfel, expediţiile spre Nordul îndepărtat sau spre Sudul îndepărtat sunt tipul însuşi al falsului miracol, generator de speranţe magice şi de decepţii; iar acela ce pretinde că prin această taumaturgie ajunge în Sudul sau în Nordul îndepărtat al propriului său mister este el însuşi un şarlatan! Omul trage de lanţ, dar în loc să-i rupă, îl lungeşte: angelismul la care pretinde este o impostură, puritatea boreală pe care şi-o atribuie este o puritate amăgitoare şi fals escatologică. De fapt, aceste evadări din empirie rămân ele însele nişte evadări empirice, iar dezrădăcinarea pe care le-o datorăm nu ne schimbă cu nimic destinul. Broasca inflaţionistă, ce vrea să se umfle cât un mamut, devine pur şi simplu o broască monstruoasă, dar ea aşteaptă în zadar metamorfoza feerică ce ar

E adevărat că omul pascalian oscilează dialectic şi printr-un fel de mişcare de pendul de la o stare contradictorie la alte, în loc să aibă un domiciliu static în intervalul dintre cele două extreme, adică între Nimic şi Tot... Nu este mai puţin adevărat că prepoziţia între localizează impurul şi, prin urmare, pare să atribuie impuritatea intermediarităţii, ca şi cum modul de a fi moral ar putea fi influenţat de poziţia în spaţiu: fiinţa intermediară între două lumi este şi mijlocitoare, adică face parte din cele două lumi, are un picior în fiecare lume. De ce să ne mirăm dacă cel care a ajuns în empireu sau respiră aerul pur al culmilor este el însuşi purificat? Pentru că altitudinea este purificatoare. Şi invers, cel ce locuieşte în zona temperată este el însuşi, dacă nu un temperament concret, cel puţin un amestec compozit. Dar cineva se poate afla la jumătatea drumului dintre extreme şi să nu fie nici una, nici cealaltă, sau să fie când una, când cealaltă, alternativ. în aceste două cazuri, unde e amestecul? Se întâmplă ca fiinţa mijlocie să fie calitativ simplă, simplă cu o simplitate specifică şi *sui generis.* într-un cuvânt, cel extrem poate fi impur, după cum cel mediocru poate fi pur, iar *«via media»* nu este în mod necesar calea spre confuzie. Justa cale de mijloc nu este, oare, la Aristotel, un fel de culminare virtuoasă? - Hiperbola este şi mai senzaţională atunci când extremismul dogmatic pretinde să se instaleze de la bun început în absolut, să atingă punctul maxim fără progresul vreunei majorări, să se înalţe la *summum* fără efortul gradat al unei ascensiuni. Tocmai acest pas «napoleonian», acest salt eroic vor să-i facă astăzi maximaliştii artei contemporane, Atonalişti sau abstracţionişti, când, trecând brusc *la limită,* o rup radical cu tonalitatea, unii, cu figurativismul, ceilalţi; «nu poţi fi mai abstract decât Abstractul», remarcă cu umor pictorul Charles Lapicque[26], care îşi bate joc, subtil, de

Apocalipsă, **timpul n-are cum merge mai departe, %povo<; outcexi eoiat[27]... Artă absolută, armă absolută! Fără îndoială, timpul s-a împlinit şi escatologia a ajuns la prezent. Aşa se face că nudismul, care este, ca şi purismul, un fel de specialitate profesională, ajunge dintr-o dată la nuditatea superlativă: căci dincolo de puritatea aceasta gimnică nu se află nimic, şi nimeni nu se poate dezbrăca de pielea lui. Ce altceva ar mai deveni devenirea, dacă această devenire a actualizat suprema, extrema, ultima posibilitate de eliberare umană? Acel *Din ce în ce mai mult* nedefinit, ce accelerează progresele tehnice, este aici oprit în mod subit şi definitiv: din acest punct de vedere, pictura are mai puţine şanse decât aviaţia şi cursa înarmărilor! Futuriţia este congelată, pentru că nu mai subzistă nimic potenţial, pentru că totul este actualizat la perfecţie: astăzi, marasmul; mâine, poate, disperarea; în toate cazurile, impasul. Ce înnoiri, ce viitor mai putem spera când ne-am plasat dintr-o dată (sau am crezut că ne plasăm) în vârful extrem al extremei avangarde a oricărei modernităţi? în mod clar, istoria muzicii se termină cu Schonberg. în mod clar, impresionismul, fovismul şi cubismul nu aveau alt scop decât să ajungă, la capătul unui crescendo linear, la arta escatologică a contemporanilor noştri. De aici şi aspectul ciudat de fascinant, de subjugant, de seducător al acestei modernităţi maximaliste; nimeni nu se poate gândi să facă mai bine, nici să meargă mai departe de acest finister al dodecafonismului. într-adevăr, când atâta îndrăzneală devine cronică, ea riscă să se transforme în timiditate conformistă; dar este un conformism de-a-ndoaselea. Ai noştri puri de astăzi sunt adesea nişte purişti, adică nişte profesionişti ai purităţii, şi chiar nişte puritani, lucru pe care-i recunoaştem uneori după complexele lor de**

un record cantitativ în care plictiseala, decadenţa, conştiinţa blazată se exprimă deja?

6. Violenţa

Fie că se plasează dintr-o dată la extremitate (şi prin aceasta procesul purificator este, la fel de repede, terminat şi început), fie că progresează indefinit spre extremitatea aceasta, în ambele cazuri extremismul vizează un punct, un scop, o direcţie. Cât despre violenţă, ea nu merge undeva anume, ci face explozie, adică se sparge în toate direcţiile deodată; şi chiar atunci când pare orientată, treaba ei şi numai a ei este să înfrângă rezistenţe mai mult decât să meargă undeva. Fie că se opune legii Raţiunii, blândeţii Iubirii sau spontaneităţii Naturii, fie că înseamnă nedreptate, brutalitate sau constrângere în mişcare, violenţa implică mai întâi violul, adică ideea de penetrare brutală: incapabilă să formuleze legea amestecului, i se pare mai expeditiv să pătrundă în compus prin efracţie, să intre violent, forţând uşa. Dar violul, impuls lipsit de «sens», nu este o mişcare cu adevărat orientată sau îndreptată spre ceva. Violare a domiciliului, viol al corpului, profanare a vieţii private - în mod paradoxal, toate aceste constrângeri au ca trăsătură comună intenţia lor umană. O furtună, erupţia unui vulcan, o inundaţie, un cutremur de pământ sunt nişte catastrofe brutale şi nu nişte violenţe: pentru că natura (cu excepţia alegoriilor noastre mitologice) este oarbă şi lipsită de intenţie; dar războiul ce violează frontiere, cămine şi femei, războiul ce implică invazia şi agresiunea orientată, războiul ce forţează barajele, este un lanţ de violenţe. Măcar asupra unui punct Joseph de Maistre, Proudhon şi Louis Veuillot sunt de acord[28]: războiul este un mister divin, iar sângele pe care-i

extravertire extatică a întregii fiinţe, mânia aceasta se năpusteşte cu capul în jos, ca taurul şi ca bruta: ojq 0t|plov, ca un animal de pradă, spune Socrate cel drept despre Thrasymachos. Violenţa este contrariul reculegerii. - Violenţa nu este numai pătrunzătoare, ea este şi centrifugă şi dispersată. într-adevăr, haosul, pentru care ea este şi consecinţă şi aşa-zis remediu, s-ar putea defini ca imposibilul-necesar: dar nu acel imposibil-necesar în doi ce caracterizează într-o viziune tragică statutul contradictoriu al amfibiei, ci necesara imposibilitate a unei confuzii în care toate elementele îşi repugnă unul altuia şi totuşi nu pot exista decât împreună; confuzia este în acelaşi timp insuportabilă şi durabilă, absurdă şi cronică, insolubilă şi indisolubilă, scandalos de viabilă! Asta înseamnă că incoerenţa haosului este ea însăşi incoerentă: această incoerenţă la pătrat, această incoerenţă infinită este atât de anarhică, anomică şi alogică încât ea învăluie coeziunea în mod contradictoriu. Dacă simbioza ar fi imposibilă fără a fi necesară, situaţia ar fi încordată, dar cel puţin perfect clară; elementele aflate în conflict n-ar trebui decât să se despartă şi în curând n-ar mai fi vorba de discordanţă, nici de discrepanţă, nici de disonanţă; este cazul coabitărilor imposibile, la care soluţia e, ca să spunem aşa, gata găsită. Dar când despărţirea nu e mai puţin imposibilă decât coexistenţa, războiul se lungeşte la nesfârşit: război în afara graniţelor şi război civil totodată, război al tuturor împotriva tuturor şi împotriva fiecăruia, război al fiecăruia împotriva fiecăruia şi a tuturor, război în care oricine luptă cu oricine; amestecul este certat cu sine până în cele mai mici elemente, iar războiul, perenizând starea de violenţă, continuând în durată o tensiune acută, explozivă, insuportabilă care e făcută ca să fie instantanee, transformând în sfârşit criza în diateză, războiul produce o lume a disperării

violenţele naturii devin «forţele» naturii dacă omul le *forţează,* prin constrângere sau prin viclenie, să lucreze pentru pace, pentru sănătate şi pentru viaţă; de aici, rolul pe care acest principiu de unitate metafizică îl joacă în psihologia lui Mâine de Biran sau în monadologia lui Leibniz; se întâmplă ca ideea, fiind pozi- tivitatea însăşi, să fie o idee-forţă, dar nu se întâmplă niciodată ca ideea să fie violentă. Dinamismul leibnizian nu este oare un «irenism», adică o filozofie a armoniei şi a păcii? Forţa este o violenţă ghidată şi domesticită, dar violenţa este, ca şi ciclonul, pierdere de forţă şi risipă oarbă, dezordine devastatoare, agitaţie titanică şi, pe cât de barbară, pe atât de destrăbălată, o gesticulaţie fără finalitate. Forţa propulsează acţiunea, care este economică şi adaptată, însă violenţa delapidează agitaţiile nebuneşti, care sunt acţiune în delir; are ceva de orgie în ea; la fel ca emoţia mâniei, bate din picioare şi se zbate şi se iroseşte pe degeaba... Mult zgomot pentru nimic! Dat fiind că, într-adevăr, beţivul se dedă la violenţe mai mult decât îşi desfăşoară forţele, am putea numi violenţa o forţă beată, o beţie a forţei în absenţa oricărei raţiuni. Este într-adevăr, în sensul dat de Platon, domeniul indeterminabil al lui cfoteipov: demenţa complezentă! Spre deosebire de linia dreaptă a forţei, violenţa (în ciuda caracterului ei intenţional) este toată o mărunţire, o risipire, o explozie: nu iradiere luminoasă, ci erupţie vulcanică; nu desfăşurare organică a unităţii în pluralitate, ci explozie devastatoare. Violenţa sparge formele; geamurile şi porţelanurile zboară în cioburi, din farfurii se-alege praful; asemeni unui om beat de mânie, furioasa sfâşie, rupe în bucăţi şi dezmembrează şi calcă în picioare ca o turbată[29]; frumosul rezultat al violenţei sunt *«membra disjecta»,* miile de bucăţi, ca în acea *Guernica* atroce a lui Picasso: peste tot resturi, trupuri

ca frunza de urzică; ea suceşte curbele graţioase şi flexibile, strâmbă arabescul suplu al trupului de femeie şi preschimbă în rânjet rictusul plin de unghiuri, în loc să-i facă zâmbet; la Picasso, faţa se ariceşte în ascuţişuri răutăcioase şi înţepătoare. Strigătele furibunde ce sfâşie astăzi atât de brutal o muzică altădată închinată divinului pianissimo al lui Debussy, nuanţei impresioniste, semi- tentei şi penumbrei lui Faure, strigătele acestea nu sunt oare manifestările violenţei percutante, ca nişte deflagraţii puse parcă la cale de terorismul muzical al contemporanilor noştri? «Allegro Barbaro», Sonata Barbară, cu vociferările şi maşinile lor infernale, întrerup confidenţele spuse în şoaptă «în umbra făcută de ramuri înalte». Aşa este, în *Orpheus* de Stravinski, Orfeu sfâşiat de Bacante; aşa este, în *Chout* de Prokofiev, biciul ce pedepseşte, loveşte şi lacerează. După cum fovismul făcea să urle

7. Neputincioasă; ambivalenţă; falsă soluţie

Este violenţa purificatoare? Să demonstrăm că acest pseudo- catharsis este lamentabil de neputincios, că este de altfel ambivalent şi că este, în sfârşit, tipul însuşi de falsă soluţie. Nu este întotdeauna uşor să distingem între Forţă şi Violenţă, dar e uşor în toate cazurile să distingem putinţa de neputinţă. Or, forţa este esenţialmente putinţă, pentru că este putere: oare Suvaţuc; şi 8uvaa0ai nu au aceeaşi rădăcină? Forţa implică nu numai virtualitatea, care înseamnă posibilitatea unui anume viitor, ci şi potenţialitatea, care înseamnă puterea de a face ca acel viitor să se întâmple, de a-i face prezent. Forţa, care se află la jumătatea drumului dintre drept şi violenţă, care este violenţă prin raportare la drept, dar este drept prin raportare

forţa nu *este,* **deoarece ea e curgătoare şi proteică şi într-o devenire neîntreruptă: ea nu este dar, cel puţin, face să fie; ea devine şi face să devină; intermediară între fiinţă şi nefiinţă, ea nu e nici ceea ce este, nici ceea ce nu este: într-un cuvânt, ea** *face.* **Aşa se face că forţa intensivă, în dinamism, este o forţă de extensie:** *a fortiori,* **forţa este forţă pentru că se extinde; promisiune de extindere şi capacitate pozitivă de existenţă extinsă,** *«vis intensiva»,* **care chiar prin acest fapt este** *«vis extensionis»,* **poate fi deci considerată drept un principiu instaurator şi fondator: aşa este, pentru ţesătoare, ideea fecundă din care nasc ţesătura şi pânza. în cazul violenţei, dimpotrivă, nu sesizăm această trecere de la intenţie la lucrul extins, care, în caz că este continuă şi că** *punerea* **nu se schimbă prin prăbuşire în de-punere, va fi mereu indicele unui Plus. Fără «ostentaţie», declară Baltasar Graciân, orice perfecţiune s-ar găsi într-o stare violentă[30]: întruparea şi «parada» descarcă oarecum tensiunea fiinţei invizibile. Or, trecerea violentă de la** *In* **la** *Ex* **nu înseamnă nici extindere, nici exhibiţie, ci explozie. Violenţa este la fel de** *inexistentă* **ca şi forţa: dar forţa este o aproape-fiinţare ce face să fie, iar violenţa este o mai-puţin-fiinţare ce desface fiinţa, ce nu lasă fiinţa să fie şi o împiedică, dimpotrivă, să existe; ea nu conferă nimicului fiinţă, tocmai pentru că distruge fiinţa deja existentă. Forma bine structurată îi stârneşte absurda mânie! Aşadar, în loc ca forţa, tetică în acest caz, adică pozitivă, să afirme fiinţarea şi modurile de a fi ale acestei fiinţări, violenţa negativă o suprimă pe una şi le devastează pe celelalte. Forţa fecundă excită, nelinişteşte, însufleţeşte ceea ce desface; dimpotrivă, acolo pe unde a trecut uraganul violenţei nu mai rămân decât ruine şi dărâmături; cadavrele nu mai au decât un rictus strâmb, râs înţepenit într-o mască. Fără îndoială că** *Bia* **nu se opune lui Awaţllţ - sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru: nimic nu este mai puţin**

transformatoare: când nu afirmă fiinţa, ea transformă formele, garantând prin aceasta că fiinţa va avea cel puţin o urmare şi că este asigurată continuarea a ceva; adevăratul dinamism revoluţionar mobilizează şi reînnoieşte formele pentru ca viaţa să supravieţuiască, dar falsul dinamism anihilează steril fiinţa. Forţa şi violenţa, împreună, distrug frumuseţea care este formă împlinită, formă prin excelenţă, *forma formosa*; **însă forţa se întoarce la** *inform,* **pe când violenţa produce numai** *diform.* **Or, ce altceva este informul decât laboratorul nocturn al formelor şi principiul fecund, originar, matern al tuturor determinărilor plastice? Ca şi Amorful primordial din teologia negativă, ce înseamnă putinţă şi posibilitate a tuturor fiinţelor, informul este un început şi o făgăduinţă; informul, ca şi inocenţa, este un fel de vestire. între inform şi diform distanţa e aceeaşi ca între nedeterminarea-de-dincolo şi nedeterminarea-de-dincoace, între urâţenia antecedenţă şi urâţenia consecventă: una este, ca şi la Socrate, o urâţenie nediferenţiată anterioară disjuncţiei dintre frumos şi urât, dintre râs şi lacrimi, comic şi tragic, plăcere şi durere; cealaltă e un monstru născut din formă, o hidoşenie zămislită de supliciul formei, un rictus care e unirea contra naturii dintre durere şi râs. Aşa cum sunt două urâţenii, o urâţenie energetică sau fondatoare, făgăduinţă şi izvor de frumuseţe, şi o urâţenie groaznică, tot aşa sunt două forme de haos, una fiind vacarm al improvizării şi rumoare a presentimentelor, cealaltă fiind neantul morţii. Iar una este departe de cealaltă tot atât cât monştrii lui Picasso şi fiinţele jalnice ale lui Soutine sunt departe de urâţenia negativă, pe cât disonanţa genială este departe de disonanţa violentă, pe cât** *Le sacre du printemps* **este departe de** *Elektra.* **Formidabilul pumn pe care muzica I-a încasat, în 1913, direct în faţă, instaura o ordine şi o frumuseţe nouă, o stranie**

de isterie, de scene de menaj şi de urlete de ură numite *Elektra* sunt mai degrabă o demonstraţie de neputinţă. Starea de transă nu ascunde cumva o debilitate funciară? N-ar fi exagerat să definim violenţa: o forţă slabă. Forţa este cea care se opune slăbiciunii: cât despre violenţă, aceasta se opune mai degrabă blândeţii; violenţa se opune atât de puţin slăbiciunii încât adesea slăbiciunea nu are alt simptom decât violenţa însăşi; slabă şi brutală, dar brutală tocmai pentru că este slabă - aşa arată această violenţă nesigură, neliniştită, nervoasă şi, înainte de toate, lipsită de certitudine. Da, tocmai această slabă violenţă a unei conştiinţe vinovate este nimicită de forţa blândă pe câmpiile catalaunice: în *Bătălia Hunilor,* Liszt nu ne face oare să auzim glasul puternic al orgii ce acoperă puţin câte puţin strigătele barbarilor? - Violenţa este ineficace, şi asta din multe cauze. Dacă forţa este fondatoare şi regeneratoare, aceasta se datorează faptului că, asemeni libertăţii, ea e în acelaşi timp imanentă şi transcendentă amestecului regenerat: prioritate, transcendenţă, autoritate prevenitoare - ea întruneşte toate condiţiile ce fac un remediu drastic şi o purgaţie eficace. Cât despre violenţă, ea este imanentă confuziei pe care pretinde că o purifică şi e esenţialmente nedreaptă, prin aceasta, şi părtinitoare, şi împătimită: oare neutralitatea nu este vocaţia dreptăţii, acest «metru inviolabil», cum spune Proudhon?[33] Este contradictoriu să *faci parte* şi să pretinzi în acelaşi timp că *departajezi.* Vai! Violenţa face parte din amestec: contemporană cu dezordinea şi chiar urmând acesteia, făptură a dezordinii, fiică a unei dezordini a cărei expresie este ea însăşi, cum ar vindeca-o ea? Pentru aşa ceva îi lipseşte anterioritatea şi luciditatea. Violenţa pseudo-revoluţionară, ca şi extremismul specios, reprezintă expresia cea mai aleasă a acestei ordini burgheze pe care se face că o sabordează: teroriştii

lipsesc punctele de sprijin exterioare, iar efortul lui este iluzoriu. La fel de iluzoriu este şi efortul unui om supus ispitei, ce dă din picioare şi se încordează ca să reziste când tocmai a cedat... Cu neputinţă să ieşi din lumea asta ca să intri din nou mai apoi, importând din afară ordinea şi puritatea de care are ea nevoie; această imanenţă o numeam disperare pentru că este fără ieşire şi nu duce la nimic: totul se petrece în interior, la bordul vasului-fantomă pe care se agită cei violenţi. Interior fatalităţii generale pe care crede că o combate, cel violent se scufundă o dată cu ceilalţi, pe aceeaşi corabie ca şi ceilalţi, şi în acelaşi naufragiu. Deşertăciune a deşertăciunilor! Cel violent, care crede că dă năvală în compus din afară, că-i invadează intrând pe poartă, GfrpaGev, ca să-i regenereze, este frate în nenorocire cu fiinţele pe care le violează şi este demn de aceeaşi milă. Rugaţi-vă pentru el, ca şi pentru victimele lui! Spuneam deja despre confuzie: toată lumea înăuntru! toată lumea, începând cu salvatorul... Vai, salvatorul ar avea şi el nevoie să fie salvat! «Forţa slabă» nu are aşadar decât aspectul exterior al forţei. Şi nu numai că violenţa ce pretinde că ne purifică este ea însăşi impură, dar, în plus, este mult mai impură decât toate lucrurile impure. Tinerii violenţi de care-şi bate joc Platon, şi Callicles, şi Thrasymachos, laolaltă cu toate obrăznicăturile dinamice care-i înconjoară, sunt ei înşişi elementul cel mai confuz al confuziei: crema dezordinii! Şi nu numai că violenţa este mai impură decât impuritatea, dar, în plus, ea duce impuritatea la culme, este demna ei încoronare: printr-un fenomen de accelerare şi de intoxicare caracteristic oricărui confiizionism ca şi oricărei stări febrile, violenţa, fiică a impurităţii, confirmă, dublează şi agravează cu patimă impuritatea aceasta pe care pretindea că o vindecă: violenţa se află în aceeaşi situaţie ca un om ameninţat să se scufunde într-o mlaştină: cu cât se agită mai mult, cu atât se afundă. După ce a

termină sfânta furie, ca şi atunci când se termină extazul erotic sau transa alcoolică, omul dezbătat se trezeşte istovit, decepţionat, golit şi câteodată îi poartă pică acestui paradis artificial al nefericitei violenţe. *Triste animal post furorem!* Ca şi mânia cu care se îmbată, ea nu are decât aparenţele superficiale ale vitalităţii. De unde să-i vină atâtea resurse? Ce miracol i le-ar crea? După furtuna de-o clipă care a făcut să explodeze dintr-o dată cadrele sociale, a măturat în brusca vijelie ierarhiile şi convenienţele, a întors cu susul în jos convenţii şi oprelişti, iată că Veto-urile şi Imperativele atotputernice se reconstituie: eliberarea exaltantă, a cărei iluzie ne este procurată de anarhie, nu va fi fost decât o beţie fără viitor. Violenţa înseamnă eşec: această forţă magică, ce trebuia să ne purifice, dă faliment şi ne lasă şi mai jos decât înainte, epuiaţi şi dezarmaţi. - Putem oare preciza mai mult formele acestei neputinţe? Violenţa nu este supranaturală, după cum un om mânios nu este omnipotent; beţia pe care o datorăm furiei nu ne face mai capabili să mergem pe nori sau să sărim peste munţi, nici să transcendem fatalitatea gravitaţiei: beţia distrugerilor nu-i face pe cel furios în stare de a reversa ce e ireversibil. Violenţa care sfâşie compusul în bucăţi încearcă, poate, să ajungă la ceva simplu şi pur. Vai! Spargerea farfuriilor la care se dedă ea şi lacerarea şi dislocarea furioasă nu sunt deloc o îmbucătăţire utilitară şi cu atât mai puţin o analiză raţională a complexelor: nu este vorba de a descompune un compus urmărind articulaţiile naturale ale elementelor lui (Siareţiveiv KaT' dpGpa)[34], căci o astfel de analiză precede în mod obişnuit fie cunoaşterea în general, fie recompensele dreptăţii; violenţa aminteşte mai degrabă, ca să folosim limbajul din *Phaidros,* de cuţitul mare şi grosolan al hingherului: descompunerea violentă nu este o analiză fină, ci o decupare aproximativă ce

cel furios disociază plin de mânie, dezagregă la nesfârşit: el nu izolează niciodată elementul ultim, indivizibil şi ireductibil care ar fi atomul de puritate închis în conglomeratul impur; după exemplul totalităţilor organice, fiecare parte regenerează şi reproduce complexitatea infinită a întregului, pe care credeam că- 1 fragmentăm. Această complexitate, pe care nici o violenţă n-o înfrânge, nu-şi avea deci cauza în simpla pluralitate a elementelor puse laolaltă: ea pare să ţină de însăşi existenţa fiinţei impure ca atare. - Violenţa este neputincioasă nu numai pentru că complexul se reconstituie la infinit în fiecare din fragmentele lui, ci, mai general, pentru că el supravieţuieşte oricărui efort de a-i anihila; nu se poate nici fracţiona, nici extermina, iar aceste două imposibilităţi sunt acelaşi lucru, la urma urmei. în confuzionism recunoşteam atracţia neantului matern, aplastic, ce resoarbe formele individuate făcând să le dispară limitele: dincolo de acest *neant* (ţlf) ov) care este mai mult haos, limită a dezordinii şi confuzie absolută, violenţa este voinţa diabolică a *nimicului,* care nu înseamnă a-fi-mai-puţin, ci a-nu-fî; pentru că, dacă primul se opune lui înainte-de-a-fi, cel de-al doilea contrazice fiinţa pur şi simplu. Ne putem bălăci în neant adâncind dezordinea, malaxând amestecul, îngroşând şi vânturând confuzia; dar nimicul nu poate rezulta decât dintr-o negare radicală, totală şi bruscă. Putem *anihila* neantul printr-un decret logic al spiritului, dar îl putem oare *nimici* printr-un act fizic de violenţă? Pseudo-taumaturgul încearcă în zadar să risipească impurul. în definitiv, violenţa, dacă este mai brutală decât complezenţa confuzionistă, nu e deloc mai radicală: ea *aneantizează ordinea* fără să *anihileze neantul,* ea face fiinţa haotică, dar nu meontică; numai pretenţiile îi sunt metaempirice. Uneori întreţine sau agravează haosul, alteori împiedică realipirea şi

poate anihila. în *Faust-Symphonie*[35], Margareta iese neatinsă din batjocura mefistofelică. în general, violenţa alunecă pe suprafaţa adevărului (oare inocenţa nu este un mod al adevărului?) fără să se poată agăţa de ceva: Thrasymachos se aruncă asupra lui Socrate gata-gata să-i înghită, dar de fiecare dată evidenţa armoniei, a solidarităţii, a dreptăţii, se reconstituie şi dejoacă contradicţiile anarhice ale egoismului; dreptul pumnului este respins. Tot aşa, Dionysos sfâşiat de Titani renaşte fără preget şi supravieţuieşte intact violenţei. Astfel se explică caracterul disperat al acestei agresiuni: crescendo-ul frenetic al unei furii ce se-mbată de ea însăşi în gol nu reuşeşte să egaleze infinitatea activităţii nihilizatoare; violenţa pretinde să violeze inviolabilul, să pătrundă în impenetrabil; demersul ei imposibil constă în a sparge lacătul ce-1 zăvorăşte pe sfântul sfinţilor, în a invada sanctuarul ipseităţii: ipseitatea, iată punctul de neatins pe care ea pretinde că-i vizează la infinit. Poate că acesta a fost planul marchizului de Sade. Dar planul acesta demonic era un plan blestemat. Profanatorul nu va găsi în trup misterul sufletului, iar cel violent, vrând să abolească sau să posede ipseitatea altei persoane, încearcă în zadar să-i imite pe Dumnezeu! Chiar moartea Celuilalt, dacă e lăsată în voia omului violent, nu-i va destăinui secretul pe care încearcă să-i smulgă.

Neputinţa este de asemenea o ambivalenţă. Cel ce vrea un lucru imposibil nu poate să-i vrea într-un mod cu totul sincer: pentru că nu putem vrea decât ceea ce este posibil, cu o voinţă serioasă; voinţa de imposibil e o veleitate; chiar mai rău: este o voinţă potolită de sub-voinţa contrariului, e o voinţă contrazisă de o ne-voinţă sau de o contravoinţă; este deci o rea voinţă. Acela care, prin violenţă, vrea să purifice, să dezintegreze sau să anihileze compusul, acel om vrea şi nu vrea în aceeaşi clipă; în aparenţă,

corespunde dublului aspect al actului lui Prometeu, act ilegal din punct de vedere juridic ţinând cont că este vorba de un furt, act legitim din punct de vedere uman, deoarece e vorba despre un dar, act care este în acelaşi timp o daună şi o binefacere. Kratos, care reprimă fapta rea, reprezintă justiţia lui Zeus şi supunerea faţă de legi; Bia, care-i torturează sălbatic pe binefăcător, este mută ca un călău. Aceasta înseamnă că Kratos vrea ceva, ceva univoc şi determinat: Kratos, aşa cum arată numele lui, vrea să fie stăpân; intermediar între Forţă, ce ţinteşte rezultatul de produs, şi pura violenţă, Kratos, puternică violenţă, vrea să mă facă să fac ceva; Kratos vrea să forţeze pe cineva la ceva, iar aceste două complemente confirmă că este vorba nu despre o violenţă fără finalitate şi intenţie, ci despre o constrângere orientată: Kratos ştie ce vrea. Cât despre Bia, ea este absurdă, gratuită şi infinită: ea nu se confundă, la drept vorbind, nici cu agresiunea de pradă, nici cu ofensiva împotriva unui duşman ce trebuie distrus sau a unui obstacol ce trebuie suprimat, nici în general cu vreun atac teleologic dirijat… Ca şi ura nemotivată şi ca răutatea teroristă, ea vrea să înjosească şi să umilească, vizând centrul ipseităţii şi extirpând această ipseitate din rădăcină, «*radicitus*»: dar această faptă este o violare pe cât de violentă, pe atât de disperată, şi ea se contrazice pe sine. Nu-i de mirare că neputinţa în faţa imposibilului are drept consecinţă un atentat împotriva ei înseşi, şi aceasta în două feluri. Şi, mai întâi, ambivalenţa îşi găseşte explicaţia în imanenţa însăşi: cel violent este înrudit frăţeşte cu fiinţele impure pe care le violentează; victime şi călăi, toţi sunt copiii aceleiaşi mlaştini, toţi împotmoliţi în acelaşi noroi… Cum să nu simtă călăul o secretă atracţie faţă de confuzia aceasta în care stă afundat laolaltă cu victimele? El însuşi impur, cel violent favorizează şi înlesneşte şi

şi absolut altul decât mine. într-adevăr, nu era nici un motiv pentru ca sentimentele impurei violenţe faţă de impuritate să fie nişte sentimente pure: aceste sentimente sunt ele însele nişte complexe tulburi, nişte hibrizi de oroare şi de atracţie; în sentimentele duble şi în pasiunea amestecată a celui violent nu regăsim, oare, din nou, ceva asemănător cu vertijul dinaintea abisului? - Incapabilă să-şi domine obiectul, violenţa se întoarce asupra ei înseşi încă într-un fel. Cel violent nu necăjeşte numai pe impurul ce este el însuşi, el se înverşunează şi împotriva omului pur ce-ar vrea să fie, iar cruzimea lui este mai mult masochistă decât sadică: printr-un fel de retroversie ieşită din neputinţă, îşi face rău lui însuşi insultând şi călcând în picioare cu sălbăticie propriul lui ideal de puritate; violenţa ce răzbate departe din compus şi lasă la o parte orice pretenţie purificatoare atacă inocenţa, adică, în fond, pe ea însăşi; această violenţă devine cinică: ea profanează misterul pe care-i poartă, ca toată lumea. Nedeterminată ea însăşi, violenţa masacrează determinările, care sunt puritatea relativă a fiinţei impure: determinarea, fixând «termenii» şi desenând limita figurii individuate, nu este oare felul de a exista în mod distinct, singular şi precis al fiinţei complexe? Nu merge ea oare în sensul contrar amestecului total? Violenţa este pogromul determinărilor. Şi, mai ales, violenţa loveşte drept în faţă - căci faţa, fiind, aşa cum spune astăzi un poet[36], ceea ce semnifică şi-i face pe oameni să comunice între ei, ea este organul expresiei prin excelenţă; iar pe faţa însăşi ochii transmit sensul datorită acelei prezenţe acute pe care o numim privire: or, ce este expresia, dacă nu determinarea cea mai univocă, cea mai intenţională, cea mai pozitivă, cea mai plină de sens de care persoana poate dispune? Violenţa nu caută inexpresivul ce exprimă la nesfârşit, ci inexpresivul care este nedeterminare absolută.

operă, hidoşenia poate institui o frumuseţe nemaivăzută, inedită şi insolită. Cât despre violenţa negativă, aceasta crucifică şi mutilează odios forma, desfigurează figura fără alt scop decât violul acesta însuşi. Uneori ea preferă rânjetului rictusul, ce înseamnă indiviziunea râsului şi a durerii, iar grimasei îi preferă masca, ce înseamnă expresie încremenită, devenită generică, abstractă şi impasibilă; pentru că cel violent are două feluri de a eluda expresia vie şi alocuţia imediată, fraternă, personală, a aproapelui său: unul este desfigurarea schimonosită, iar celălalt imobilitatea inexpresivă. Tot ceea ce e echivoc, inform, acefal, fără chip sau figură, aparţine violenţei. Dar trebuie să înţelegem că ranchiuna aceasta împotriva formei determinate are întotdeauna caracterul unui sacrilegiu, adică unul ambivalent: acela care, înarmat cu roţi dinţate, unghiuri ascuţite, scheme mecanice şi coame de taur, profanează nu numai nudul feminin, ci mai ales Chipul, imaginea omenească a divinităţii, acela insultă partea cea mai preţioasă a misterelor şi îşi reneagă propria comoară: blasfemiind sfinţenia formei, desfigurând forma şi deformând figura, injurioasa retorică a celui violent este chinul cel mai crâncen pe care omul îl poate îndrepta asupra lui însuşi.

în sfârşit, violenţa este, ca şi moartea, contrariul unei «soluţii». Soluţia, aşa cum arată deja verbul a *rezolva*, ar fi să dezlegăm cu răbdare nodul, să descurcăm laborios încurcătura, să desfacem discursiv un *imbroglio* trăgând de primul fir din ghem; şi, deoarece este vorba despre puritate, soluţia ar fi să găsim ecuaţia sau legea logică ce reglează amestecul: analiza raţională şi proporţională a componentelor permite fără îndoială să simplificăm complexul... Dar pentru asta ar trebui să ne dăm osteneala şi mai ales să fim răbdători: pentru că posologia, ca orice mediere, combinare

r

nefiinţare nu are nevoie să fie justificată; tot ceea ce merge în sensul acestei pozitivităţi ontice, al acestei plenitudini afirmative, trebuie să fie considerat ca o soluţie; şi, de pildă, un remediu ce furnizează posibilitatea de a prelungi, chiar mediocru, existenţa mizerabilă a bolnavului, de a-i salvgarda provizoriu fiinţa şi de a-i amâna moartea inevitabilă, un remediu care îi permite bolnavului condamnat să supravieţuiască, chiar şi câteva clipe, cu boala lui disperată, acest remediu este deja o umilă soluţie; o soluţie medicală; a câştiga «timp» în aceste cazuri este un Plus metafizic, tot aşa cum pentru cel condamnat la moarte este un Plus metafizic să-şi vadă pedeapsa comutată în muncă silnică pe viaţă,... când trebuie să murim, oricum, mai devreme sau mai târziu; iar terapeutica nu are altă ambiţie decât să ne asigure acest Plus prin tratament, forţă blândă, sau prin chirurgie, violenţă fină şi dirijată... Pentru că bisturiul practicianului priceput este opusul pumnalului brutal! Cât despre violenţă, ea nu este un medicament, ci mai degrabă o vrăjitorie şi o escamotare sângeroasă: medicamentul purgativ sau depurativ acţionează în limitele unui anumit determinism fizico-chimic, în timp ce violenţa operează magic, asemănător unei feerii: neputând nici să-şi rezolve în mod raţional problema, nici să volatilizeze fizic obstacolul, nici să transfigureze dificultăţile, falsul semizeu al violenţei se preface că anihilează complexul printr-un fel de descântec brutal. Or, remediul acesta este o amăgeală. Speranţa este aici mai curajoasă şi mai dificilă decât disperarea, aşa cum actul de credinţă în viitor este mai dificil decât hotărârea leneşă de a dispera. Cel ce se dă bătut şi vrea să demisioneze decretează arbitrar şi prematur că nu este nici o ieşire, ca şi cum ar cunoaşte viitorul mai bine decât Providenţa însăşi. Ce ştie el? Soluţiile constructive, al căror scop este continuarea fiinţării, sunt tot atât de multiforme pe cât sunt de numeroase modurile de a fi ele însele;

|

o combinaţie imaginativă. Cel violent, ce nu are răbdare să dezlege un nod încurcat, preferă să-şi tragă sabia şi să-i taie dintr-o lovitură, cum a făcut la Gordium Alexandru cel Mare; este adevărat că Alexandru era militar, şi încă un militar grăbit... Violenţa este *soluţia gordiană* care, neputând dezlega sau rezolva nodul, suprimă problema pur şi simplu: secţionând dintr-o dată ceea ce se dezleagă cu multă răbdare şi fineţe, paloşul şi satârul violenţei reprezintă nu o soluţie speculativă, ci o negare instantanee şi drastică; gestul expeditiv şi dezinvolt al militarului care, ca şi Alexandru, taie sfoara, gestul acesta neagă existenţa însăşi a problemei; pentru că militarii caută hotărârea militantă şi preponderenţa fizică, nu să salveze o sfoară! Ceea ce se cere este decizia urgentă, nu soluţiile discursive! O «soluţie» ar fi permis fără îndoială să se salvgardeze frânghia, dacă cuceritorul brutal şi-ar fi dat osteneala să desfacă complexul şi ar fi preferat simplificarea treptată simplificării tranşante. Cel ce sparge uşa în loc s-o deschidă, sau strică încuietoarea, sau, neştiind cifrul combinaţiei, forţează lacătul, acela sacrifică şi uşa şi broasca pentru a intra. Dacă măcar cu acest preţ cel violent ar putea trece şi ajunge undeva, n-am regreta prea mult stricăciunile. Vai! Calea asta e fără ieşire şi în zadar a fost stricat totul. Este evident că suprimând bolnavul se suprimă *a fortiori* bolile: pentru că, neputând avea toate nenorocirile în acelaşi timp, nenorocirea cea mai mare ne dispensează *ipso facto* de cele mai mici; cu atât mai mult, moartea îl vindecă pe cel mort de foame, de holeră şi de ciumă. Un mort nu poate fi bolnav! Dar o «fiinţă inexistentă», în general, nu are nici ea dificultăţi... Şi avem dreptul să spunem, conform acestui raţionament, că dificultăţile sunt mai degrabă un semn bun, aşa cum durerea este un semn bun: şi una şi celelalte dovedesc cel puţin că mai există o fiinţă

păcatul va înceta din lipsă de păcătoşi. Derizorie simplificare, demnă de Păcală! Să te arunci pe fereastră ca să nu mai ai impozite de plătit, să-şi tragi un glonte în cap ca să tratezi radical o migrenă, să rezolvi prin sinucidere toate dificultăţile în acelaşi timp şi o dată pentru totdeauna, să scapi de probleme refugiindu-te în moarte, iată ce înseamnă să mori ca să nu trebuiască să mori! Sănătate cu revolverul: asta ar putea fi deviza homeopatiei acesteia hiperbolice, a contradicţiei absurde ce ne face să devansăm moartea şi să preferăm medicaţiilor pozitive terapeutica neantului. Aşa cum un dramaturg prost, care nu ştie cum să iasă dintr-un *imbroglio* inextricabil, încearcă să scape prin înec general sau prin spânzurare generală şi pune capăt tragediei suprimând toţi eroii tragici, tot aşa violenţa caută în clipa subită şi fulgerătoare a sinuciderii nu ştiu ce purificare specioasă. - Doar ideea unui catharsis violent este deja alibiul disperării; şi, într-adevăr, se pare că nu prea îi pasă de om, că îl consideră o fiinţă rea în chip radical, se pare că este pesimistă, mizantropică şi cinică de vreme ce neagă şi aruncă peste bord orice pozitivitate vitală, sub pretextul purificării. Pentru pesimistul absolut, impuritatea nu este un accident al esenţei: căci, dacă subiectul liber el însuşi ar fi capabil de bine sau de rău, un subiect impur ar putea să se îndrepte supravieţuind totodată ca subiect; subiectul substanţial este cel tarat, îndatorat incurabil de fatalitatea greşelii: doar o terapeutică radicală va putea elimina nu numai impuritatea, ci şi pe candidatul la impuritate. Alternativa în care violenţa ne încolţeşte este aşadar o dilemă, adică o disjuncţie având două eventualităţi şi amândouă fiind nişte impasuri: fie insolubilul, fie nefiinţa; aici, orice portiţă de scăpare se dovedeşte iluzorie. Astfel, violenţa este într-adevăr deruta, demisia demisiilor: o soluţie ce ne propune neantul

de mişcare forţată. Nu există decât o violenţă fecundă şi vitală, iar aceea nu-şi persecută fratele, nici nu-i maltratează din sadism, nici nu-i scuipă în faţă: pentru că ea este, dimpotrivă, violenţa pe care ego-ul egoist şi-o aplică lui însuşi din dragoste pentru cineva, pentru că ea este violenţa eului ce îşi

Note

1. ***Republica,*** **VI, 501 b.**
2. ***Republica,*** **IV, 430 e, 431 e, 442 a, 443 d-e. Cf. 442 c (<TU,U(|xovia), 430 e, 432 a. *Phaidon* critică teoria sufletului-armonie.**
3. **443 e.**
4. **Diels, fr. 12. Cf. *Phaidon,* 97 c.**
5. ***Facerea,* 1, 4; 1, 6; 1, 14; 1, 18.**
6. ***Facerea,* 11, 7 şi 11, 9. De opus** *Faptele* ***Sfinţilor*** *Apostoli,* **2, 1. V. Edmond FLEG, *Le Livre*** *du Commencement,* **p. 39.**
7. **Cf. *Gorgias,* 465 d: oţiofr &v 7tavxa xpripaia ëcjrbpETO év TCO aijTCÔ.**
8. **BRUNSCHVICG, VII, 434.**
9. *Discours de Métaphysique, § 6.*
10. **I, 32; II, 82; VI, 408; a III-a Scrisoare provincială. Cf.** *Republica,* **IV, 445 c: ëù ¡lèv... d8oç TTÎÇ àpexpç,ajieipa ôè Tfjç KaKiaç. ARISTOTEL, *Etica nicomahică,* II, 6,1106 b**
11. **30.**
12. **VII, 434. *Phaidon, 69* c. PLOTIN, *Enneade,* I, 6, 5-6.**
13. *Psalmi,* **51,7.**
14. **VI, 386 şi VII, 434. Cf. MONTAIGNE, *Apologie de Raymond de Sebonde.***
15. **VI, 385. Cf. VIII, 567; I, 9.**
16. **VI, 412. Cf. II, 82 fin. IV, 274.**
17. **1,5.**
18. ***Phaidon,* 66 d: trupul, cauză de 0ôp\)|**

22. Leon TOLSTOI, *Le Royaume de Dieu est en vous,* XII: «Le Royaume de Dieu est r la porte.» *Isaia, 52, 6; Maleahi,* 3, 1 ; *Habacuc, 2,* 3; *Matei,* 11,3, *întâia epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan, 2,* 18.
23. *Apocalypses pour notre temps* (1959).
24. *Essais,* II, 20. Şi Pascal: VI, fr. 378. Cf. II, 69-72, 140; VI, 381. Cf. Pierre CHARRON, *De la Sagesse,* I, 38.
25. *L'Homme de cour,* maxima 211.
26. *Essais sur l'espace, l'art et la destinée* (Paris, 1958), p. 105-111: «Voie sans issue».
27. *Apocalipsa,* 10, 6.
28. P.-J. PROUDHON, *La Guerre et la Paix,* I, 2-7. J. de MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg,* VII[e] Entretien. L. VEUILLOT, *La Guerre et l'homme de guerre,* II. Heraclit, fr. 44 (Bywater).
29. *Républica,* I, 336 b; cbç ôiap7taoô(i£voç.
30. *L'Homme de cour,* maxima 277. Cf. *ElDiscreto: Hombre de ostentacion.*
31. *Les marteaux (Le Pas d'acier). Mimoliotnosti,* nr. 14: «Féroce!».
32. *Le Printemps,* pentru pian şi vioară (1914), *Printemps,* pentru pian (1919), Simfonia întâi *Le Printemps* (1917), *Concertino de printemps* pentru vioară şi orchestră (1934), *Printemps lointain* pentru voce şi pian (1945).
33. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise,* ed. Bouglé et Moysset, 1.1, p. 434.
34. *Phaidros,* 265 e.

i

Capitolul IV

ECHIVOCUL NESFÂRŞIT

1. Conştiinţa echivocului este o conştiinţă univocă

Nimeni, arătam la început, nu poate spune despre sine însuşi: Sunt pur, *purus sum;* după cum nimeni nu poate spune fără a se contrazice *«in adjecto*»: Sunt modest, am farmec, umor etc.; după cum nimeni nu poate vorbi el însuşi despre propria-i inocenţă, fără a o fi pierdut dintr-o dată, pe loc, *ipso facto:* acestea sunt lucruri pe care e mai bine să-i lăsăm pe alţii să le spună, şi pe care au dreptul să le judece doar terţele persoane. Dar, tot aşa, nimeni nu poate spune, în mod sincer şi serios: Sunt impur - chiar de n-ar fi decât pentru că vorbirea înseamnă deja eliberare, detaşare, «distanţare», conştiinţă proiectivă: cei ce vorbesc despre pericol, la ieşirea din pericol, nu au trecut oare, prin chiar acest fapt, de stadiul coincidenţei ontice cu ameninţarea mortală? Datorită logosului, omul e absent din el însuşi, se desprinde de fiinţa lui substanţială. Există tot atât de puţin tragism trăit în tragedia de la teatru, sau confuzie mută în confuzionismul locvace,

Leonid Andreiev în drum spre ştreang: o tragedie nu-i chiar atât de tragică atunci când ne lasă răgaz să trăncănim şi, invers, tragedia nu devine tragică decât începând din momentul când nu mai vorbim despre ea; tragedie, confuzie, disperare - iată superlativele pe care e contradictoriu să le profesăm, şi pentru care singurii judecători sunt martorul ori spectatorul. Dedublarea voinţei, contradicţia şi antilogica esenţiale ale lumii nu-i împiedică deloc pe Bahnsen să diserteze asupra Tragicului. Or, poate că există o speranţă în această afectare a disperării; o promisiune de rezolvare în această complezenţă tragi-comică faţă de tragedie. «Conso- lează-te, nu m-ai mai căuta dacă nu m-ai fi găsit», spune Pascal[2] la adresa disperaţilor ce caută cu spaimă şi cutremurare. Cel disperat găseşte subit ceea ce căuta pasionat; dar confuzionistul n-a căutat niciodată ceea ce, fără îndoială, niciodată n-a pierdut. Este vorba, la Pascal, despre o graţie acordată brusc disperării inocente sau remuşcării sincere - pentru că aceia care «gem sincer»[3], cuprinşi de îndoială, şi se tot întreabă neliniştiţi şi cercetează serios, cu toată puterea sufletului lor, aceia au, fără îndoială, nevoie de consolare. Profesorului de confuzie Pascal i-ar fi spus mai degrabă: tu ai găsit dintotdeauna, prefacându-te a căuta; sau, mai bine, tu nu ţii să găseşti, pentru că ştii prea bine unde se află lumina. Aşadar, răspunsul se afla în întrebare, dar nu în sensul în care confuzionistul înţelegea acest lucru. Este cazul să spunem, o dată cu Platon[4]: adesea vânătorii caută ceea ce au în mână; dar oare confuzionismul, care e de rea credinţă, măcar caută ceva? Există o doză de înşelătorie şi de machiavelism în însăşi intenţia de a filozofa asupra echivocului: confuzia va deveni, poate, inofensivă, dacă se va solidifica sub formă de concept în centrul unui sistem confuzionist-.. Cel ce rosteşte numele haosului I-a exorcizat deja un pic,

este **acea confuzie. Dar nu e oare deja o victorie să poţi spune răului: tu eşti răul? Confuzionismul emerge din confuzie, de vreme ce îi face teoria, în aceeaşi măsură în care minciuna emerge din eroare: uneori minciuna nu este suspectă sau echivocă decât pentru cel înşelat; pentru cel ce înşeală, în schimb, ea e întotdeauna perfect univocă; înşelătorul produce în folosul lui o avantajoasă disimetrie, o superioritate nedreaptă, o poziţie dominantă în sfârşit, al cărei beneficiar este în mod unilateral; conştiinţă transcendentă, deloc în chip gnostic şi ca să răspândească lumina adevărului, ci fraudulos şi printr-un privilegiu inavuabil, specialistul în trafic la negru şi în război rece păstrează atât cât poate denivelarea clandestină; mincinosul nu este o conştiinţă care să comunice cu alte conştiinţe în egalitate, reciprocitate şi prietenie, ci o supra-conştiinţă care îl reţine pe cel înşelat în inconştienţă şi perpetuează cu el nu o relaţie de schimb şi de coordonare, ci o relaţie nereciprocă de beligeranţă şi de subordonare; confuzie dirijată, confuzie cu sens unic, înşelătoria nu le rătăceşte decât pe victimele înşelătorului; înşelătorul îl împinge pe înecat în apă rămânând el însuşi pe mal, evitând el însuşi scufundarea disperată pe fundul imanenţei. Sau, cu alte imagini: mincinosul, intervertind adevărul şi falsul, îi zăpăceşte pe naivi în încâlceala minciunilor lui, dar el însuşi descurcă foarte bine acest** ***imbroglio,*** **distinge el însuşi cum nu se poate mai bine firele pe care le-a încurcat şi amestecat cu atâta răutate ca să-i prindă pe cel păcălit; după cum spionul care încurcă firele telefonice descurcă perfect, în ceea ce-1 priveşte, liniile schimbate între ele, tot aşa mincinosul ce încurcă nişte linii de sens paralele este la el acasă în dezordinea semnificaţiilor amestecate; ca un adevărat ipocrit, el joacă teatru şi trăieşte în acelaşi timp şi nu-şi confundă niciodată personajul cu persoana lui, rolurile cu serioasele-i**

aşa. Şi mai precis încă: minciuna este exploatarea lucidă a confuziei, a unei confuzii produse cu bună ştiinţă, artificial agravată şi sistematic întreţinută în interesul autorului fraudei. Prin aceasta, minciuna exprimă adaptarea făpturii la soluţia neclară; nu numai că ea a găsit un *modus vivendi* cu intermediaritatea, ci, mai mult, se obişnuieşte destul de bine cu haosul ca să profite de facilităţile pe care i le oferă confuzia mizeră şi să o facă să servească în folosul său.

Nu putem da alt nume decât cel de „păcat" acestei libere voinţe a confuziei. Omul viclean, care este limpede faţă de sine, dar pentru aproapele lui alege în mod deliberat greşeala şi confuzia, şi ca un virtuoz se joacă de-a v-aţi ascunselea cu quiproquo-urile, vicleanul acesta, în alt sens, nu încetează de a fi el însuşi o expresie a confuziei; fabricantul de confuzie este el însuşi, fără s-o fi vrut neapărat, demonstraţia nenorocirii noastre comune; mincinosul este crema impurităţii! în acest sens, mai general, putem vorbi despre un păcat al confuziei. Căci aşa cum mincinosul, conştiinţă medie, este o fiinţă impură ce posedă toate mijloacele purităţii, dar le foloseşte ca să-i înşele pe alţii, tot aşa confuzionistul, conştiinţă intermediară între două superlative, este în acelaşi timp supraconştiinţa relativă a haosului şi o bucată relativ inconştientă a aceluiaşi haos; el este deci capabil de bună sau de rea voinţă în măsura în care transcende confuzia, în acelaşi timp inocent şi supus greşelii în măsura în care rămâne imanent acestui *a priori* al confuziei; el poate fi organizatorul haosului, dar poate fi totodată victima inocentă a acestuia şi nefericita conştiinţă, şi, în această ultimă calitate, poate implica vocaţia purităţii; pe de altă parte, chiar atunci când, din toată inima, sporeşte confuzia, el n-o face nici conştient, nici inconştient, ci mai degrabă subconştient. Misterul vinovatului-inocent, care este

atribuie pe ascuns cel nedrept sie însuşi. Oare nu recunoaştem în acest «toată-lumea-cu-excepţia-mea» contradicţia clandestină ce caracterizează egoismul? Egoistul consideră că gravitaţia universală a ego-ului nu-i priveşte, cel puţin vorbeşte ca şi cum el n-ar fi câtuşi de puţin implicat în câmpul acestei gravitaţii, ca şi cum el singur ar scăpa legii comune: cel ce vorbeşte, pretinzând a cumula toate avantajele în acelaşi timp, se consideră în mod tacit deasupra şi în afara *a priori*-ului egocentric. într-adevăr, aceasta este confuzia implicită universal admisă, subînţelesul generator al tuturor neînţelegerilor, clauza de nemărturisit: eul nu este inclus în fatalitatea ecumenică, ci dimpotrivă, este exclus din aceasta; lui, aşa ceva nu i se aplică; persoana întâi, Eu, se exceptează pe sine însăşi în mod clandestin de la propriile-i afirmaţii universale, se sustrage condamnării mizantropice ca să poată condamna oamenii! Criticăm adesea cercul vicios al scepticismului, al relativismului universal şi chiar al istorismului, pe scurt al oricărei filozofii imanentiste obligate, cel puţin, să sustragă din relativitate operaţiunea gândirii care o gândeşte, obligată prin urmare să presupună exact ceea ce pretinde că distruge, chiar în actul distrugerii. Acelaşi cerc vicios poate fi reproşat confuzionismului. în cele din urmă, iată alternativa în care este el închis: dacă confu- zionistul este primul cuprins în confuzia generală, afirmaţiile confuzioniste se distrug ele însele tot atât de sigur precât naţionalitatea cretană a lui Epimenide distruge aserţiunea lui despre mincinoşi; cum poate el afirma confuzia ca principiu universal? Ce ştie despre asta? Dar, dacă confuzionistul îşi acordă lui însuşi o permisiune pe care o refuză celorlalţi, el restaurează fără să ştie inexplicabila promovare a Cogito-ului; iar această unică excepţie e de-ajuns pentru a anula universalitatea şi absolutismul disperat al haosului.

măsurători riguroase şi poate chiar compensa relativitatea observaţiilor sale. Să spunem mai bine: faptul de a aparţine unei galaxii, însuşi faptul că planeta noastră şi întreg sistemul nostru solar sunt nişte fire de praf infinitezimale în interiorul căii lactee nu împiedică astronomul să facă nişte calcule reuşite şi nici speculaţia matematică să situeze poziţia noastră în spaţiu sau gândirea să devină conştientă de infinit. Imaginaţia este copleşită de infinitul mare şi de infinitul mic care, din toate părţile, depăşesc existenţa noastră sensibilă; dar raţiunea, făcută fiind la scara a ceea ce este etern şi infinit, pare scutită de acest destin; aventura vitală şi totală n-o priveşte; ea tratează de la egal la egal cu mărimile infinite şi ignoră vertijul inerent finitudinii empiriei; suită «pe o scândură mai mare decât trebuie», ea nu şi-ar pierde capul şi nu s-ar îngrozi! ştim că în disparitatea aceasta a imaginaţiei şi a raţiunii Kant vedea principiul sublimului. Sigur, noi nu mai vorbim acum despre imanenţa omului faţă de univers (imanenţă pe care raţiunea o poate concepe, măsura, corecta), ci despre un *a priori* de confuzie în care făptura este pe de-a-ntregul scufundată. însă orice întrezărire a acestui *a priori* ne este oare refuzată? E de-ajuns să confruntăm, la Pascal, fragmentul cu cele *Două infinituri* şi aforismul *Trestiei gânditoare*[5] pentru a înţelege acest lucru: situaţia făpturii nu este niciodată absolut tragică, nici disperată; fără îndoială, ea este acoperită de oceanul dublului infinit; dar gândirea este scutită de naufragiu şi iese la suprafaţă sau pluteşte ca o supremă epavă şi o invincibilă speranţă: totul e pierdut, în afară de conştiinţă, care este demnitatea noastră; aşadar, dezastrul nu este total, ci aproape total, iar acest «aproape» este spărtura minusculă pe unde vor intra din nou marile certitudini. Dar ce spun eu? Chiar în meditaţia asupra celor două infinituri în care predomină teama şi cutremurarea

întunecate, iar inteligibilitatea universală populează singurătatea şi animă derelicţiunea omului: faptul că monada dezvoltă determinările ei intrinsece, analitic incluse în definiţia subiectului după o armonie prestabilită, nu împiedică această monadă să speculeze asupra funcţiei libertăţii, să înţeleagă finalitatea universului şi să pătrundă intenţiile lui Dumnezeu la fel de bine ca Dumnezeu însuşi. Adevărul este că conştiinţa şi gândirea sunt în acelaşi timp dominate şi dominante. Gândirea gândeşte fiinţa, care nu există, pentru idealist, decât gândită; dar gândirea, la rându-i, este gândită de o fiinţă gânditoare, adică de o fiinţă care există[6], iar în acest sens gândirea este derizoriu înglobată în fiinţă; la infinit gândirea se lasă captată şi se detaşează, după cum libertatea se prelinge în determinisme preexistente şi repune în discuţie aceste determinisme la infinit: căci voinţa liberă vrea în funcţie de o anumită necesitate ce o depăşeşte şi în acelaşi timp remaniază liber această necesitate; în acest sens, voinţa este în acelaşi timp liberă şi sclavă; în acest fel, voinţa face parte din caracter, al cărui ingredient este, şi totodată transformă acest caracter, voindu-1 altul. Omul este, deci, în acelaşi timp înăuntru şi în afară, iar acest paradox, dezminţind logica terţului exclus şi a non-contradicţiei, se exprimă la fel de bine în temporalitatea ca şi în mortalitatea fiinţei noastre. Oare fiinţarea-întru şi disjoncţiunile spaţiale nu au un sens pur metaforic prin raportare la timp? Rauch îi obiecta lui Bergson[7] că conştiinţa devenirii nu devine ea însăşi, ci presupune un sistem de referinţă atemporal şi transcendent; or, cel care nu este nici «înăuntrul» devenirii, nici «în afara» devenirii, care este pe de-a-ntregul în curs de a deveni, acela rămâne capabil să suspende sau să devieze cursul duratei; acel *fiat* iniţial ce inaugurează o eră nouă nu survine, oare, în prezentul etern al unei clipe? Şi, pe

la nefiinţă: făptura finită este imersă din cap până-n picioare în mortalitate, ca într-un *a priori* ce devansează şi colorează întreaga ei viaţă; şi totuşi, cel ce se găseşte astfel înăuntrul morţii şi care trăieşte *mortal* se găseşte în acelaşi timp în afară, de vreme ce rămâne capabil să o gândească şi să protesteze împotriva ei şi să afirme eternitatea spiritului; *a priori*-ul letal ce ne înglobează în totalitate[8] şi este, aşadar, un obiect privilegiat de angoasă, poate fi dacă nu înţeles, cel puţin conceput, survolat, dispreţuit. Sau, ca să folosim aici limbajul lui Gabriel Marcel: moartea este în acelaşi timp o problemă şi un mister; această simultaneitate a detaşării problematice şi a înglobării misteriologice nu constituie oare regimul uman prin excelenţă? Relativ interioară misterului ei problematic, incomplet exterioară misterioasei ei probleme, făptura întrevede quodditatea acestui mister fără a-i cunoaşte natura sau determinările. Dacă s-ar afla «înăuntru» şi numai înăuntru, ea ar bâjbâi ca o somnambulă printre spectrele inconştienţei şi ar trăi pasiv haosul unei vieţi vegetative, indivize şi substanţiale; dacă ar fi în afară şi numai în afară, ea ar cunoaşte acel «cum» fără a înţelege efectivitatea: cu această cunoaştere cunoaşte ea obiectele ştiinţelor pozitive; dacă, în sfârşit, s-ar afla în acelaşi timp înăuntru şi în afară, dar în aşa fel încât imanenţa, departe de a fi un obstacol pentru luciditatea ei, să dubleze cu o simpatie intuitivă cunoaşterea obiectivă, făptura ar poseda gnoza completă, gnoza divină a misterului. Or, făptura este într-adevăr în afară şi înăuntru totodată, dar în aşa fel încât imanenţa contrariază pentru ea dedublarea imparţială: pentru că jumătatea ei de cunoaştere nu depăşeşte niciodată alternativa decât pe jumătate; ea *este* în parte ceea ce *ştie* şi deci nu cunoaşte niciodată foarte bine acel ceva cu care coincide, după cum nu posedă niciodată în totalitate («a fi»

parte din noi decât orice intimitate, dar pentru că, în acelaşi timp, fiinţa noastră întreagă rămâne exterioară morţii şi capabilă de a o medita, avem certitudinea intuitivă a morţii noastre inevitabile, fără a-i putea preciza vreodată nici data, nici locul, nici altă modalitate circumstanţială. în privinţa timpului, pentru că suntem înăuntru-în afară, nu înţelegem de asemenea decât faptul tempo- ralităţii. *Tempus absconditum, mors abscondital* şi acest lucru ar putea fi spus şi despre legăturile sufletului cu trupul, dacă este adevărat că sufletul este în mod contradictoriu exterior şi interior organelor şi întreţine cu ele o relaţie problematico-misterioasă, o relaţie echivocă şi derutantă. Astfel, o semi-conştiinţă crepusculară se opune inconştienţei nocturne şi cunoaşterii diurne; dar această semi-conştiinţă nu se opune mai puţin marii lumini meridiane a gnozei. Putem numi «întreviziune» licărirea aceasta a unei intuiţii ce se aprinde şi se stinge în aceeaşi clipă: căci fiinţa imanentă ia cunoştinţă de «inseitatea» ei substanţială pe bucăţele discontinue; dar cum, la nivelul acesta, clipa gnostică nu se mai distinge de pulsiunea drastică, am spune la fel de bine: prin decizii discontinue omul cufundat în mişcarea continuă se face el însuşi capabil de a începe ceva; învăţăm să înotăm înotând, să facem făcând: aşa este sănătoasa*petitioprincipii,* cea care îl justifică pe baronul de Crac* şi este contrariul unui sofism: ea presupune că problema este rezolvată, ca să o rezolve după aceea. - Exteriorul şi Interiorul, pentru omul începutului mereu reluat, pentru omul liberei iniţiative şi al intervalului temporal, nu se exclud mai mult decât transcendenţa şi imanenţa în metafizica lui Jean Wahl[9]. Fiinţa mixtă şi intermediară se află în acelaşi timp dincoace şi

Personaj comic al lui Collin d'Harleville *(Monsieur de Crac dans son petit castel,* **1791), un fel de baron de**

în lumea de dincolo prin suflet, nu mai este nici o ambiguitate dialectică! Fiinţa echivocă există contradictoriu la infinit, de o parte şi de alta a limitei: pentru că sufletul însuşi este în acelaşi timp «înăuntru» prin imaginaţie, «în afară» prin gândire; iar gândirea, la rândul ei, este totodată înăuntrul morţii şi în afara oricărei fînitudini. într-adevăr, fiindul nu este trup printr-o jumătate a lui şi suflet prin cealaltă jumătate; tot fiindul este în întregime şi una, şi cealaltă. Omul este o fiinţă finită care ia cunoştinţă de limită[10] şi iese astfel din închisoarea sa... rămânând prizonier, înţeleagă cine poate! El este în acelaşi timp în temniţă şi în libertate, în acelaşi timp de ambele părţi ale zidului, pneumatic liber şi trupeşte sclav, oarecum omniprezent. Această ubicuitate paradoxală în virtutea căreia zidul este în acelaşi timp suportat şi trecut face să fie înceţoşate, neclare şi lipsite de formă disjuncţiile spaţiale, aşa cum se exprimă ele în adverbele de loc *înăuntru-în afară, în faţă-în spate, deasupra-dedesubt, aici-acolo;* repartiţia locurilor, raporturile de poziţie între existenţele impenetrabile, articularea conceptelor, în sfârşit, pierd orice sens univoc. Regimul difuz sau difluent al implicării reciproce şi al interpe- netrării înlocuieşte un regim de concurenţă în virtutea căruia orice existenţă expulzează, exclude, împiedică celelalte existenţe; faţă de această ordine a coexistenţelor ce situează fiinţele «*partes juxta partes*» pentru a le permite reperarea, compenetrarea poate să treacă, într-adevăr, drept haos, pe când ea este, mai degrabă, ordinea unei dezordini. Nu mai este vorba despre includere, ca în logica înglobării, ci de un *inesse* paradoxal reciproc, contradictoriu reversibil şi iraţional bilateral... Cum poate Acelaşi să cuprindă şi să fie cuprins? Este ca şi cum am întreba cum se face că Acelaşi poate fi cauză şi efect totodată în etiologia circulară a vieţii organice, cum se face că acea *causa*

ultimul lucru pus în mişcare nu se află decât motoare puse în mişcare, tot aşa conştiinţa transcendentă-imanentă, în intervalul dintre actul purissim şi obiectul inert, nu e niciodată decât un posesor posedat: de exemplu, trupul şi sufletul îşi aparţin unul altuia. La Plotin există o întreagă gramatică apofatică ce contrazice prepoziţiile spaţiale una prin cealaltă şi al cărei scop este să sustragă «atopia» divină localizărilor topografice, să stabilească omniprezenţa omniabsentă a lui Dumnezeu: Unul, care este în acelaşi timp £<;« şi e'ioto, care cuprinde toate lucrurile, dar care este de asemenea conţinut în toate lucrurile, Unul în care se scaldă făpturile, Unul care pătrunde în intimitatea făpturilor este în definitiv peste tot şi nicăieri, *no.VTO.%0V* şi onSaţion". Dar întreg emanatismul este paradoxologic în acest sens. Unde trebuie să privim, întreabă Hermes Trismegistul: dvto, Kaxo), eao>, e£,(0? Dacă, la Pascal, fragmentul cu cele *Două infinituri* ne arată fiinţa intermediară pierdută în mijlocul unei sfere al cărei centru este peste tot şi circumferinţa nicăieri, aforismele despre *Trestia gânditoare* pun în lumină natura transspaţială a raporturilor dintre raţiune şi lume: «în întindere, universul mă cuprinde şi mă înghite ca pe o nimica toată; datorită gândirii, eu îl cuprind»[12]. Şi, după cum arată Brunschvicg, asta nu se întâmplă numai din cauză că Pascal se joacă cu cele două sensuri, cel propriu şi cel figurat, ale cuvântului A Cuprinde*, şi sub acest verb înţelege succesiv *«comprehendre»* şi«*intelligere*»: există, desigur, amfibologie, dar, în afară de asta şi pe acelaşi sens literal, mai există şi o contradicţie profesată cu cinism. Ceea ce constituie misterul nostru problematic şi insesizabila noastră intermediaritate nu este echivocul comprehensiunii şi al intelecţiei, ci

în original, *Comprendre* **= „a cuprinde" şi a „înţelege" (n.ed.).**

în favoarea lui Eu amorsează mişcarea de conştiinţă şi îi provoacă depanarea şi demararea: această excepţie, în acelaşi timp legitimă şi nedreaptă, este fractura minimă din sânul imanenţei, aerisirea vitală şi vivace care face posibil trasul cu ochiul al întreviziunii. Aşa cum putem fi lucizi în legătură cu tot ce ţine de dragoste fiind noi înşine îndrăgostiţi, sau cum putem adera personal şi pasional la obiectul unei credinţe fără a înceta să o ironizăm, tot aşa afundarea în confuzie nu ne închide cu totul căile analizei şi ale umorului: conştiinţa scufundată încă mai respiră, aşadar nu s-a pierdut orice speranţă...

Conştiinţa echivocului este o conştiinţă univocă, dar această univocitate ar fi univocitatea clandestină, univocitatea neagră a minciunii, dacă conştiinţa s-ar sustrage ea însăşi confuziei în mod definitiv. Profesioniştii ambiguităţii sau, cum le-ar place unora să spună, ai ambiguismului, ce profesează ambiguitatea pentru ceilalţi, iar ei înşişi ies din joc, sunt în aparenţă dogmaticii şi absolutiştii ambiguităţii. De fapt, dogmatismul acesta mai degrabă limitează confuzia decât să o agraveze: mai întâi, pentru că o singură excepţie, chiar subînţeleasă, şi mai ales atunci când e în favoarea unui confuzionist lucid, e de-ajuns pentru a distruge universalitatea haosului; prin faptul că devenim conştienţi de haos, acesta încetează de a mai fi *haosul.* Apoi, pentru că în general un sistem ambiguist contrazice deja ambiguitatea: căci nici ambiguitatea, nici confuzia nu pot fi sistematizate; a spune că superlativul absolut al dezordinii nu poate fi gândit înseamnă să spunem, prin chiar aceasta, că nu putem gândi fără să ordonăm. Pentru ambiguiştii profesionişti, pentru negustorii şi vânzătorii de ambiguitate, lucrurile (toate lucrurile!) sunt ambigue, dar această ambiguitate, la rându-i, nu mai este ambiguă: dimpotrivă, chiar această ambiguitate însăşi este perfect neambiguă! Aşa se face că pentru

relativismul ambiguităţii este un absolutism grosolan camuflat ce reportează pe un alt plan sistemul de referinţă: confuzia aceea se descifrează ca o carte deschisă, ambiguitatea aceea este cusută cu aţă albă. Statică şi definitivă, ambiguitatea grea a minciunii ne dă, fără să vrea, un mesaj despre mincinos. - Să opunem acum dialectica echivocului infinit dogmatismului ambiguităţii absolute; ambiguităţii neambigue, ambiguitatea nesfârşit de ambiguă[13], adică echivocul. Echivocul nu este, precum ambiguitatea mai mult sau mai puţin artificială a relei credinţe, oprit o dată pentru totdeauna în exponentul lui finit: acum este vorba despre echivocul unui echivoc; acest echivoc, el însuşi echivoc, acest echivoc insesizabil şi iritant ne scapă din mâini la nesfârşit şi dejoacă maliţios orice punere în ecuaţie. Marele pictor Vassili Kandinsky intitulează *Ambiguitate* un tablou aproape muzical în care semnificaţii multiple autorizează în mod simultan interpretări contradictorii: în limbajul nostru, ar trebui să-i spunem Echivoc. Din subtilitate în subtilitate, echivocul clarului şi al obscurului ne trimite la echivocul acestui echivoc şi al simplităţii univoce şi, din nou, la un al treilea echivoc, iar dezbaterea nu are sfârşit: regresia care sustrage amfibolia din amfibolie şi din evidenţa unilaterală nu se opreşte nicăieri. în mod dialectic, echivocul este atât de echivoc încât el trebuie să poată să nu fie aşa, echivocul este atât de echivoc încât uneori este univoc! Tot aşa imaginaţia, spune Pascal, este atât de mincinoasă încât uneori poate fi veridică, tot aşa slăbiciunea poate fi în anumite cazuri o prefăcătorie sau o ironie a forţei[14]: pentru că litota este într-adevăr culmea puterii; în sfârşit, tot aşa libertatea poate să-şi permită din când în când să fie sclavă! Este ca un lux sau un rafinament de mare senior... Dar în loc să acuzăm diabolismul confuziei deznădăjnuitoare şi al înşelătoriei perfide, ar trebui

a unei jumătăţi de secundă pe care fulgerul o aprinde în noapte: căci, dacă ambiguitatea neambiguă travesteşte grosolan un adevăr recognoscibil oricând, echivocul infinit de echivoc nu ne transmite decât nişte evidenţe instantanee şi nişte mesaje fulgurante; aruncată din speranţă în decepţie şi din decepţie în speranţă, făptura învaţă să profite de clipa care trece şi prinde din zbor scurtele prilejuri de inocenţă. - Duse la extrem, ambiguitatea specialiştilor şi echivocul se schimbă şi una şi cealaltă în ceva contradictoriu lor, dar în moduri complet opuse: ambiguitatea se dovedeşte

2. Nici înger, nici fiară?

între imanenţa disperată şi transcendenţa staţionară, între submersia totală şi emergenţa suspectă, este loc pentru relativitatea unei căutări nesfârşite ce ţine conştiinţa mereu trează: conştiinţa aceasta nu este nici supraconştiinţă confuzionistă, nici inconştienţă confuză, sau mai degrabă este şi una şi cealaltă împreună, găsindu-se totodată înăuntru şi în afară, după cum am văzut; pentru că ea este conştientă de echivoc, dar, în afară de asta, este echivocă ea însăşi... Regimul nostru uman este echivoc - şi totuşi, nu cel interesat trebuie să o spună; chiar mai bine: înecatul n-ar prea trebui să ştie că s-a înecat! Prin opoziţie cu o conştiinţă necinstită, prea avizată, prea bine informată, conştiinţa de bună credinţă este încă un pic inocentă: departe de a fi, ca ambiguistul machiavelic, spectatoarea unui spectacol, este ea însăşi angajată în echivoc; nu numai universul ei este echivoc, ci însăşi situaţia şi destinul ei de conştiinţă. Conştiinţa finită ce face din ambiguitate specialitatea ei sau se specializează în ambiguitate aşa cum tenorul se specializează în triluri şi farsorul

r

deasupra haosului pe vecie. O transcendenţă mereu contestată se opune acestei instanţe supreme şi totuşi atât de medie, acestei transcendenţe cocoţate atât de sus şi totuşi atât de mediocre a conştiinţei sedentare: pentru că dublul nostru jurământ de credinţă, apartenenţa noastră la două lumi repune perpetuu transcendenţa în discuţie. Aşadar, făptura este intermediară, dar într-un sens activ şi dinamic. Făptura, explica Pascal, «nu este nici înger, nici fiară...». Oare ce înseamnă asta? Ceva ce nu este nici una, nici cealaltă (*neutrum*), să fie oare, din întâmplare, o a-treia-fiinţă, o făptură medie, instalată în interval, domiciliind la mezanin? Nu, acel nici înger-nici fiară nu este un *tertium quid,* un al treilea ordin, intermediar între fiară şi înger. Trebuie, deci, să credem că este în acelaşi timp şi una şi cealaltă (*utrumque*)? Acest caz se reduce de altfel la cel precedent, pentru că, dacă făptura este un amestec de spirit şi de materie, ea reprezintă chiar prin aceasta un al treilea gen de existenţă, care nu este nici suflet fără trup, nici trup fără suflet, care este pe jumătate înger şi pe jumătate fiară... Filozofia «simbiozei» speculează astfel diferitele sensuri ale prepoziţiei Cu, şi îşi reprezintă cu uşurinţă cuplul psihosomatic ca pe înhămarea a două fiinţe împerecheate una lângă alta în acelaşi jug. Fiind amândouă deodată, corcitură de înger şi fiară, fiinţa dublă ar fi ceva ca un hibrid, în sensul în care sirena şi centaurul sau femeia-peşte şi omul-cal sunt nişte hibrizi: înger prin aripi, taur prin copite; o curiozitate teratologică, la urma urmei! Imaginea aceasta a sufletului-trup este grotescă şi absurdă: cel ce nu este un terţ nu este, nici atât, un hibrid sau un amestec a două naturi, şi nu-i numeam «amfibiu» decât ca să spunem aşa şi într- un limbaj paralelist: ca să fixăm ideile! Coexistenţă paşnică sau coabitare belicoasă, simbioza este o reprezentare la fel de simplistă ca şi neutralitatea. Oirce aţi(|)6xepa ofixe

himerele purismului. Iar acest purism nu va fi devenit mai realist doar pentru că vom fi substituit purităţii unilaterale alternanţa temporală a două purităţi: pentru Plotin, după cum am văzut, viaţa omenească nu este fie Bios, fie Zoé, ci *când* Bios şi *când* Zoé; totuşi, purismul purităţilor succesive rămâne purism; şi o puritate cu eclipse rămâne puritate. Nici una, nici alta. Şi una, şi alta. Sau una, sau alta...: cu siguranţă, făptura insesizabilă şi imposibil de definit nu e nimic din toate astea; şi totuşi, în alt sens, ea e un pic din toate în acelaşi timp: neutralitatea, sinteza, puritatea îi convin şi nu-i convin laolaltă. Dar, cum ambiguitatea este ambiguă la nesfârşit, această triplă negaţie şi această triplă afirmaţie, ce sunt adevărate împreună, sunt şi false împreună. Şi această simultaneitate echivocă, în adevăr ca şi în fals, şi această simultaneitate de simultaneităţi şi acest echivoc a două echivocuri trimit la rândul lor la afirmaţiile univoce şi foarte simple: omul este o fiinţă intermediară, omul este un hibrid, omul este o fiinţă pură; fiinţa angelică şi bestială, fiinţa care nu e nimic este de fapt mereu alta, mereu dincolo de orice definiţie actuală! într-un cuvânt: fiinţa fără contur precis, fiinţa aproape inexistentă, nu este nici static extremă, după modelul profesioniştilor extremismului, nici static mijlocie, ca moderaţii şi cavalerii căii de mijloc: alungată din ipostază în ipostază, ea nu-şi găseşte locul nicăieri, şi cu atât mai puţin la extremităţi. Chiar Pascal spune: «.. .cine vrea să facă pe îngerul, face pe fiara[16]»; şi în afară de asta (ceea ce el nu spune): cine atinge fundul bestialităţii regăseşte uneori pe neaşteptate un fel de sfinţenie; însuşi Pascal, meditând asupra dialecticii *a contrario* a fariseului şi a vameşului[17], vorbeşte despre graţia ce răscumpără şi sfinţeşte, prin remuşcare, o disperare inocentă şi sinceră şi care compensează ironia umilitoare a sfinţeniei

adâncimile bestialităţii instinctive, asemeni unui burghez ce stă rând pe rând la Paris şi pe Riviera: nu e deloc aşa! în acest *când-când* nu este înscris nici un moment de oprire, iar oscilaţia e atât de rapidă încât echivalează cu o vibraţie: de-abia atins, zenitul sufletului este pierdut din nou; să pierzi găsind, iată la ce se reduce tangenţa instantanee a acestei impure psihii cu extremele - sau, cu alte cuvinte: se stinge aprinzându-se, iată la ce se reduce apariţia dispărândă, al cărei nume este scânteia; oare apariţia dispărândă, găselniţa iarăşi pierdută nu sunt ca orice aproape-nimic şi ca orice eveniment instantaneu pozitive şi negative totodată? Dialectica ascendentă se complică cu o decadenţă continuă şi metoda anago- gică cu sens unic se transformă în relativitate. - Dacă omenescul nu poate fi niciodată localizat la cele două extremităţi, el este cu atât mai puţin reperabil pe un plan determinat intermediar între suprauman şi subuman; la orice nivel ar apărea, el este întotdeauna în trecere şi pe fugă, asemeni fulgerului... După cum am văzut, este greu să rezistăm tentaţiei proiecţiei spaţiale ce face din «al treilea» un «mijlociu» sau intercalează amestecul între cele două extreme. Fiinţa impură ar vrea să-şi aibă ea însăşi reşedinţa în nu ştiu ce stare de mijloc stagnantă, fiinţa mixtă nu cere decât să se întindă pe divanul intermediarităţii. De fapt, acest medium este mai degrabă mediator decât median; şi, dacă ar trebui să-i comparăm cu ceva, n-ar fi cu acel ţteoov al lui Aristotel (deşi «calea de mijloc» aristotelică este o excelenţă, adică o specie de superlativ), ci pur şi simplu cu Erosul demonic al lui Platon: pentru că daimonul Eros, el însuşi înger, relaţionează în orice fiinţă îngerul şi animalitatea. Fiecare om este Eros în acest sens: intervalul nu este mediul în care el se stabileşte, ci locul de trecere prin care urcă şi coboară. Pentru Pascal, ca şi pentru *Banchetul,* omenescul umple intervalul[18], dar şi omenescul îşi

ce instituie în ea însăşi schimbul a ceea ce este divin şi a ceea ce este omenesc. Dacă intermediaritatea este o situaţie, atunci medierea este o funcţie: este funcţia dialectică, agogică şi daimonică a omului.

3. Organul-obstacol

Omul nu este nici înger, nici fiară în acelaşi timp, este jumătate-înger-jumătate-fiară, este rând pe rând înger şi fiară, dar fiara, la rându-i, este, pentru înger, organ şi obstacol deodată. Raporturile infinit echivoce ale fiarei şi îngerului ne dovedesc că, dacă puritatea nu este niciodată la îndemână, impuritatea nu este mai inextricabilă, iremediabilă şi definitivă. Dar putem oare vorbi aici de «raporturi»? Ideea de raport presupune o comunicare sau nişte moduri de unire între cele două corelate comparabile care sunt puse în paralel, precum două traduceri ale aceluiaşi text în două limbi diferite: exprimare, transpoziţie sau contrapunct - această reprezentare juxtalineară şi pur metaforică nu ţine deloc cont de eterogeneitatea absolută, nici de disimetria ireductibilă a acelor aşa-zise corelate socotite ironic a coabita. Chiar mai mult: la drept vorbind, nu putem spune că sufletul şi trupul «există» pe acelaşi plan ca două substanţe de acelaşi ordin, sau că şi pentru unul şi pentru celălalt cuvântul *existenţă* are acelaşi sens. Două entităţi împerecheate pot supravieţui teoretic desperecheate; de aceea, pentru simplism, sufletul ieşit din trup reprezintă simpla diferenţă între totalitatea vie şi trupul neînsufleţit. Aşa ar sta lucrurile dacă trupul ar fi pentru suflet fie organ pur şi simplu, fie obstacol pur şi simplu. Dacă organismul ar fi unealtă şi n-ar fi decât asta, sufletul ar folosi organele aşa cum organistul foloseşte orga sau, în general, instrumentistul instrumentul: ca să

se serveşte: pentru că subiectul substanţial precede folosirea, având în vedere că pentru a face uz de ceva trebuie, mai înainte, să fii; oare această întâietate a gândirii ce munceşte faţă de unealtă, a demiurgului faţă de demiurgie, a pilotului faţă de timona cârmei nu se înscrie în logica substanţialismului şi a «mstrumentismului» în general? Un gând absolut neexprimat ar fi deci tot un gând. Dar dacă gândirea este independentă de cutare sau cutare mod de exteriorizare (de exemplu: a scrie, a vorbi sau a acţiona), dacă este independentă *a fortiori* de cutare sau cutare gen special de expresie (de exemplu: a scrie în proză sau în versuri, a picta, a cânta, a compune muzică), ea nu este independentă de orice formă de întrupare în general: la limită, şi când se merge până la absurd, o gândire în suferinţă este o fantasmă la fel de goală ca şi o emoţie în suferinţă, o umbră la fel de orfană şi inconsistentă ca un sens în suferinţă, lipsit de semnele care I-ar semnifica; este ceea ce teoria «fiziologică» invocă pe drept cuvânt împotriva teoriei «ideologice». în rest, însăşi posibilitatea durerii ar dovedi deja că organul diferă total de iunealtă şi că el nu este doar avutul meu, ci şi fiinţa mea. Dacă pe muncitor îl poate durea mâna, pe mâna muncitorului n-o doare mistria: mistria nu este, aşadar, prelungirea mâinii în sensul în care mâna este prelungirea muncitorului. Sufletul este întotdeauna dat gata întrupat, aşa cum trupul nu poate exista decât însufleţit. - Şi totuşi, trupul este în mod paradoxal un obstacol mai mult decât un mijloc de exteriorizare. Acesta este punctul de vedere al purismului thana- tologic. 'EţutoStov[21]: aşa vorbeşte *Phaidonl* Trupul este un *impe- dimentum;* în căutarea adevărului, trupul nu este un instrument, ci un impediment! Trupul stinghereşte sufletul şi îl împiedică să gândească, îl îngreunează cu migrenele lui, îi pune piedici prin boală, îl paralizează prin

organ şi permite cel puţin sufletului să se exprime şi cooperează astfel la lucrarea acestui suflet, moartea este pur şi simplu ceea ce taie comunicarea mortului cu cei vii: sufletul avet) opT&vov nu mai are posibilitatea de a intra în legătură cu lumea de aici; dar putem concepe că legăturile ar deveni posibile dacă am avea un detector adecvat sau un receptor destul de sensibil ca să stabilim telecomunicaţia cu lumea de dincolo şi să-i captăm mesajele; într-atât este de adevărat că idolatria instrumentului favorizează aşa-zisa metafizică a metapsihicii: antropomorfismele incurabil empirice ale adepţilor spiritismului sunt o consecinţă a organo- latriei! Filozofia «organului» futilizează moartea, dar filozofia «obstacolului» frivolizează viaţa: căci dacă trupul este un obstacol, trebuie să ne gândim că sufletul, fără trup, ar exista mai intens; ar vedea mai bine fără ochi, ar auzi mai bine fără urechi... Sufletul împiedicat, rănit, lovit se zbate în temniţă ca pasărea în colivie; sufletul îngreunat de piedici este prea liber pentru celula asta mică, aripile îi sunt prea mari, vocaţia prea pură: îngerul întemniţat se sufocă după gratii şi se gândeşte la azurul de unde a căzut. Din nou, este exact ceea ce se spune în *Phaidon*: âva'/KaCopevri... cocmep 6tâ etpyţioij 6tdc TOUTOU aKO7t£îa0at **Ta âvxa[22], obligat să privească fiinţele printre zăbrele, sufletul izolat este condamnat la o viziune refractată şi indirectă a esenţelor; îndatorat de *a priori-u*| lui trupesc, el nu percepe decât reflexele, copiile şi umbrele. Cât de uşor ar fi şi de imaculat, fără ecranul cărnii! Cât de pătrunzătoare i-ar fi viziunea! Acum îi trebuie o viziune extralucidă ca să facă translucid peretele opac al corpo- reităţii. Vai! Cine îi va reda intuiţia aceasta radioscopică? Aşteptând moartea eliberatoare, sufletul tânjeşte în spatele obstacolului ca un exilat. - Reflexia asupra instrumentului şi reflexia asupra împiedicării sunt deci amândouă**

lume unui suflet întrupat, optimist în ceea ce priveşte viitorul metaempiric promis, în lumea de dincolo, unui suflet eliberat; acest pesimism relativ optimist lasă speranţei ultimul cuvânt.

Mai ales ideea unui organ ce nu se constituie prin nimic în obstacol şi ideea unui obstacol pur ce nu este organ în nici un fel îşi dau mâna în acelaşi simplism «adialectic» şi «atragic»: pe de o parte, armonia sufletului şi a căilor şi mijloacelor puse în serviciul sufletului nu ridică decât probleme de utilizare tehnică şi de eficacitate în faţa unei inteligenţe artizane; pe de altă parte, negativitatea obstacolului nu pune altă problemă decât cea a suprimării sale radicale. Nici o dezbatere interioară, nici o contradicţie intestină: nu ne lovim aici de unul din antagonismele insolubile care, asemenea conflictelor de valori, determină opţiunile tragice, sacrificiile sfâşietoare sau cazurile de conştiinţă. Totuşi, antagonismul şi antiteza sunt deja prezente, deşi sub o formă benignă şi perfect viabilă, în ideea foarte simplă a organului: oricât de paradoxal ar părea, organul este deja un obstacol; organul (şi mai ales moderatorul) este un obstacol ce se naşte; şi viceversa piedica este tot un instrument, dar un instrument ce îngreunează şi încetineşte şi întârzie acţiunea mai mult decât este necesar. Iar metoda medierii, la rându-i, ce este altceva dacă nu scopul suspendat şi uneori chiar contrazis, scopul amânat, ţelul lăsat în vacanţă? «.. .ca şi cum, pentru a fi bun, ar trebui să fii un pic rău»[23]. Acest caracter echivoc al mediumului favorizează trei feluri de neînţelegeri: zăpăceala nerăbdătorilor şi a frivolilor ce se lasă păcăliţi de aparenţa exoterică; ipocrizia relei credinţe, machiavelismul relei voinţe ce exploatează, amândouă, echivocul. Purismul neatent, necunoscând funcţia agogică a logosului şi neluând în considerare în mijloace decât sterilul înconjur şi întârzierea negativă, adică nepăsându-i decât de

care există aceste mijloace. Aşadar, există două frivolităţi inverse: frivolitatea mijloacelor fără scop şi frivolitatea şarlatană a scopului fără mijloace, ce se ridică fără întrerupere spre absolut şi nu este decât o dorinţă platonică sau un pios optativ. Astfel că singura voinţă serioasă este aceea care, asemenea voinţei «consecvente» după Leibniz, vrea global tot organismul scop-mijloace. în timp ce purismul bunei şi relei credinţe se precipită asupra scopului fără a trece *«per gradus debitos»,* escamotează, aşa cum spune *Philebos,* intermediarii TOC ţiăaa, are fobia adevărată sau prefăcută a impurităţii mediatoare, în timp ce reaua voinţă îndeseşte mijloacele atât cât pofteşte ca să sufoce scopul sub greutatea lor, buna voinţă şi buna credinţă serioasă respectă transparenţa şi puterile anagogice ale medierii: pentru că mijloacele sunt buni conductori, iar raţiunea este facultatea prospectivă prin care interpretăm, înţelegem, descifrăm pozitivitatea aparentei lor negativităţi. Aşadar, tocmai printr-un fel de perversiune pesimistă sau printr-o ciudată complicaţie a spiritului am socoti organul însuşi ca pe o negaţie pură şi simplă. Şi totuşi, această mişcare secundă a conştiinţei, această suspiciune contra naturii, această perversitate filozofică ce ne tulbură credulitatea sunt chiar mărcile spiritului metafizic. Filozofia face să apară o contradicţie care, în stare normală şi cviescentă, adică în existenţa viabilă, rămâne perfect invizibilă şi insensibilă: pentru că negativitatea contractivă sau retractilă ce slujeşte ca termen de comparaţie existenţei nu contrazice această existenţă făcând-o de netrăit decât la apropierea morţii; iar filozofia, deoarece măreşte efectul de relief *vital-mortal* în plină continuare a existenţei, ar fi deja un fel de moarte, o moarte vie în mod paradoxal. Simplismul adialectic, amortizând coliziunea organului şi a obstacolului, atenuează contradicţia acută, stridentă, sfâşietoare

în al doilea caz, angelismul este cel care, făcând din trup obstacolul în stare pură, îl paralizează pe cel viu în această lume şi îl sorteşte morţii eliberatoare: pentru că sensul este infinit mai bogat decât semnele, elanul vital decât organele, sufletul decât trupul, cel mai bine e să aşteptăm marele act de eliberare care ne va face, din nou, îngeri. Fuga în moarte este consecinţa inevitabilă a acestui al doilea simplism. Obstacolul nu este o piedică invincibilă, dar nu este nici o dificultate gratuită şi artificială ce s-ar putea trata prin dispreţ. Organul-obstacol nu este când organ şi când obstacol, rând pe rând instrument şi impediment; nici organ în mod principal şi obstacol în mod secundar, sau viceversa; nici organ dintr-un punct de vedere sau printr-o latură, obstacol dintr-un alt punct de vedere sau printr-o altă latură... Nimic din toate astea! Acela ce nu e organ şi obstacol succesiv (mai întâi una, apoi cealaltă) nu este nici amândouă «împreună», dacă acest împreună exprimă pur şi simplu o coabitare sau o juxtapunere. Corporeitatea întreagă este organ şi obstacol, pe întreaga ei întindere şi din acelaşi punct de vedere şi în acelaşi moment; acel Pentru-că este el însuşi, în întregime, Cu-toate-că! Făptura nici măcar nu mai oscilează între «Quia» şi «Quamvis», nu mai este nici măcar trimisă de la unul la altul printr-un fel de du-te-vino dialectic: vibraţia a devenit atât de rapidă încât se imobilizează în evidenţa de neînţeles a sufletului întrupat, în paradoxul viu al fiinţei psihosomatice; spiritul e acela care, incapabil să conceapă coincidenţa contrariilor, profesează rând pe rând spiritualismul obstacolului şi instrumentalismul organului şi face naveta între «Quamvis» şi «Quia»: - pentru că ar trebui, ca să gândim acest raport echivoc şi derutant, un raţionament «bastard» şi nişte categorii cu totul noi. Amfibolia insesizabilă a unui Pentru-că ce este Deşi se verifică de asemenea prin absurd şi

antiteza şi chinul sunt la prezent, dar sosirea sfârşitului şi rezoluţia dezbaterii sunt la viitor; căci medierea este, înainte de orice, futuriţie, şi ca atare îşi are momentul ei forte nu în mijloacele de astăzi, ci în scopul de mâine. Oare mijlocul nu este un moment provizoriu ce trebuie depăşit? Viitorul va avea ultimul cuvânt şi ultimul cuvânt contează; tensiunea tinde, într-adevăr, spre ceva, hăituiala tinde spre reconciliere. Privilegiul pozitivităţii este şi mai marcat în situaţiile şi complexele imobile. Se spune că doi amanţi împătimiţi nu *pot* trăi nici împreună, nici despărţiţi, dar «a putea» este aici un fel de a vorbi, pentru că amanţii, la rigoare şi literal, pot trăi fie despărţiţi, fie împreună: despărţiţi, tânjesc, dar trăiesc; laolaltă, se bat, dar coexistă; aşadar, situaţia lor nu este literalmente disperată. Situaţia compusului psihosomatic nu este mai disperată, cu toate că este mai serioasă: căci dacă trupul şi sufletul nu pot trăi despărţite, pot, la urma urmei, să trăiască împreună şi chiar nu există decât în acest fel; într-adevăr, trupul este pentru suflet o condiţie *sine qua non* şi un organ necesar; dar nu este o piedică absolută de a trăi pentru el: este doar o jenă şi o limitare. O jenă serioasă, nu o negare tragică; obstacolul acela poate fi trecut; cu piedica aceea nu e imposibil să faci vicleşuguri, să negociezi, să manevrezi; nenumărate compromisuri şi infinite posibilităţi de tranzacţie au rămas la dispoziţia amfibiei, ajutată şi stingherită totodată de complicaţia ei constituţională. Fără îndoială că ar trebui să vorbim aici nu de tragedie, ci mai degrabă de ironie! Făptura are nevoie de dragul ei obstacol şi ea este util şi salutar stingherită de acest obstacol; mai mult ajutată, în definitiv, decât stingherită... Dacă obstacolul nu ar exista, ar trebui inventat. Secondată de ajutoru-i ce-o stinghereşte, încurcată de piedica-i miloasă, făptura, la urma urmei, ţine la

puternic individualizate. Această disimetrie, această preponderenţă a lui «Quia» faţă de «Quamvis» şi a lui Da exoteric faţă de Nu esoteric, iată ce ne salvează şi face simbioza, la urma urmei, viabilă şi suportabilă; de vreme ce trăim şi de vreme ce rezultatul, în definitiv, este pozitiv, înseamnă că Plusul prevalează asupra Minusului. Târâş-grăpiş, de bine-de rău, prin mii de neplăceri, certuri, boli şi neînţelegeri, paradoxul cu două picioare numit Om îşi petrece destul de bine furtunoasa existenţă printr-o acrobaţie continuă; marele biped gânditor aduce destul de bine, în fond! Din pericol de moarte în pericol de moarte, cel ce trăieşte sfârşeşte astfel prin a muri de-a binelea, în ziua când imposibilul-necesar se dovedeşte cu hotărâre pe cât de imposibil, pe atât de necesar: în ziua aceea, compromisul se sparge şi încetarea existenţei este singura soluţie pentru ceea ce este instabil. Dar atâta timp cât uniunea necesară rămâne pur şi simplu dificilă sau scabroasă, fiinţa noastră se continuă ea însăşi ca reuşită a fiecărei clipe, ca şansa miraculos reînnoită a oricărui minut, ca amânarea nedefinită a marelui eşec mortal şi a falimentului absolut. După cum ciclistul cade înainte, adică stă în echilibru prin mişcare, tot aşa fiinţa sfâşiată scapă înainte, adică îşi rezolvă contradicţia prin devenire. Exprimarea, care este o formă parţială a afirmării vitale, se bazează pe o dezbatere de acest gen; dezbatere contestată, dezbatere indecisă a cărei fericită concluzie se numeşte stil. Oare semnele nu fac un joc acrobatic cu acea parte a sensului ce nu se poate exprima? Mergând pe o frânghie întinsă între vidul tăcerii şi minciunile secătuirii, limbajul este, în însăşi pozitivitatea sa, un fel de soluţie, un succes, o victorie a organului asupra obstacolului; limbajul, fenomen sonor şi prezenţă spaţială, este, pentru

decât la nivelul primei coarde vibrante sau în prima undă sonoră; rumoarea confuză din nevăzuta cetate Kitiej nu devine muzică decât o dată ce e canalizată de flaute şi limitată de viori: strâmtorarea binefăcătoare este condiţia însăşi a unei existenţe fizice şi reale. Acesta este în general rolul echivoc al materiei pentru artist: nu se sculptează nici în oţel, nici în zăpadă, ci într-un organ-obstacol dur şi docil totodată, ce rezistă şi cedează în acelaşi timp modelărilor noastre, şi care este «plastic» prin chiar această ambiguitate. Ceea ce împiedică, altfel spus întârzie, dezminte, sărăceşte sau desfigurează, îngustează sau deformează, iată exact ceea ce mediatizează; existenţa sensibilă neagă şi afirmă în acelaşi timp, şi nu afirmă decât pentru că neagă, şi nu neagă decât afirmând. Aceeaşi ambiguitate s-ar regăsi în legăturile sufletului cu organele senzoriale şi, mai precis, în legătura vederii, care este elan, cu ochiul, care e organ: în mod paradoxal, Bergson[25] ne arată în materialitatea ochiului un obstacol ocolit în care se afirmă pozitivitatea creatoare a elanului vital; dar ceea ce ar trebui să adăugăm, o dată cu Simmel[26], este faptul că obstacolul este tocmai condiţia vederii; dacă omul ar fi înger, ar vedea mai bine fără ochi; dar cum nu e decât o biată făptură, omul fără ochi este orb. în cele din urmă, trupul şi prezenţa trupească în general sunt cele care, circumscriindu-ne fiinţa, mărginind-o cu moarte, refuzându-i ubicuitatea şi universalitatea, sunt condiţiile unei existenţe efective: căci nu putem fi totodată totul şi cineva; renunţând la a cumula, făptura va exista cel puţin în mod pozitiv. Trupul este moartea sufletului, dar e o moarte vitală; trupul este sufletul suspendat, dar sufletul are nevoie de strâmtorare pentru a exista. Această alternativă nu defineşte, în fond, blestemul binecuvântat ce se numeşte finitudine? Unilateralitatea punctului de vedere monadic este în acelaşi timp condiţia şi

specifice, transformate prin raţionament în nevoi, tot aşa metafizica este cea care, printr-o reflecţie asupra existenţei făpturilor şi printr-o comparaţie cu ideea de Absolut, ajunge la concluzia imperfecţiunii şi limitării noastre, adică la rău; dacă eternitatea este vocaţia noastră, devenirea şi mişcarea trebuie să fie considerate lacunare; dar în mod imediat şi primar (şi până aici nominalismul particularităţii concrete este cel adevărat), condiţia noastră de făptură ne este dată ca venind de la sine, adică în toată plenitudinea, iar continuarea ei indefectibilă nu pune vreodată în discuţie originea radicală sau quodditatea fiinţei; noi nu simţim că fiinţa noastră ar fi cucerită de la neant sau ar umple un gol preexistent, nici măcar nu o simţim limitată şi circumscrisă de nefiinţă, nu-i percepem direct insuficienţa sau neîmplinirea: în virtutea unui fel de «tautologie ontică» pe care cu plăcere am numi-o *tautousie* şi pe care Parmenide o exprima în sentenţa jiriSev ot)K **eoxiv, fiinţa nu-mi vorbeşte decât despre fiinţă; pentru o conştiinţă spontană şi care aderă la propria ei existenţă, fiinţarea întrupată nu este trăită ca piedică de a fi în altă parte, nici ca renunţare la a fi altcineva; chiar mai mult, renunţarea la omniprezenţă, omnipotenţă şi omnilateralitate şi alternativa, în general, nu sunt trăite ca preţul pe care trebuie să-i plătim pentru a fi cel puţin cineva sau ceva; iar lumea noastră, la rându-i, nu este spontan concepută ca «una dintre lumile posibile» sau ca o lume printre altele. în sfârşit, viaţa nu îmi vorbeşte despre moarte; viaţa nu-mi vorbeşte decât despre viaţă; viaţa nu ştie să spună decât Da, pentru că este prin ea însăşi, ca şi fiinţa pură şi simplă, absolut afirmativă; numai pentru bolnavi şi, la rigoare, pentru filozofi, fiinţarea în general, fiinţarea nudă, *Esse nudum,* este ea însăşi o luptă dificilă împotriva rezistenţei neantului.**

După ce am verificat că în afară este pentru

stânjenesc reciproc şi, prin faptul că se stânjenesc, îşi împrumută existenţa unul altuia. De aceea, echivocul infinit nu se imobilizează întotdeauna, aşa cum se întâmplă la persoana fizică înarmată cu un limbaj, un creier şi organe de simţ, în nişte structuri sigure şi în ţesuturile unui organism viabil: pentru efortul moral al omului, finitudinea nu este ceva gata făcut, şi nici un compromis făcut o dată pentru totdeauna între ambiţia mea metafizică şi inexistenţa pură; finitudinea morală este fluentă şi rezultă dintr-o tensiune neîntreruptă, dintr-o luptă fără răgaz, dintr-o supraveghere constantă. Sigur, povara ego-ului, şi concupiscenţa, şi voracitatea pleonexică sunt întrucâtva organul-obstacol al dezinteresului, aşa cum instinctul de conservare şi inerţia trupului terifiat sunt organul-obstacol al curajului: căci tocmai gravitaţia dă trambulinei detenta elastică şi forţa de avânt elanului ascensional; şi, de asemenea, rezistenţa egoismului îndărătnic, contracarând altruismul, face meritorii curajul şi abnegaţia şi supunerea faţă de datorie; levitaţia nu ar exista fără gravitaţie, nici chemarea vocaţiei fără mişcarea contrarie a «înclinaţiei». Toată ironia meritului constă în acest joc de basculă; trebuie să fii poltron ca să fii curajos, după cum trebuie să fii avar ca să fii generos, după cum trebuie să fii egoist ca să fii dezinteresat! Nu putem totuşi spune că «Quia» şi «Quamvis» sunt aici încrustate unul în celălalt în aşa fel încât să facă invizibil orice conflict şi să camufleze negativitatea obstacolului: când este vorba despre raportul dintre starea naturală şi virtute, obstacolul şi organul sunt în echilibru instabil - adică disocierea lor nu mai este efectul unei reflecţii mediate, ci se impune cu evidenţă; aici, piedica este de la sine înţeleasă, nu întruparea - pentru că trupul este cu siguranţă rău: în loc să limiteze şi să canalizeze, obstacolul contrazice; obstacolul nu este simplă renunţare sau

moment necesar în evoluţia morală ar fi măgulit repede ipocrita noastră complezenţă şi reaua

4. Timpul şi ambiguitatea nesfârşit de ambiguă

Aşadar, sufletul nu este numai înăuntru şi în afară totodată, deopotrivă dincoace şi dincolo de limită: trupul este pentru el barieră şi instrument în acelaşi timp, bariera aceasta este tocmai ceea ce îl face să comunice cu lumea; sufletul este vârât în came şi chiar constituţional confundat cu ea; şi totuşi, rămâne distinct de aceasta: întruparea este tocmai ceea ce îl eliberează. Ca prizonier al trupului, el rămâne înăuntru, dar este deja în afară, pentru că este, de drept, cu totul altceva; dar, în măsura în care este în afară, el este încă înăuntru! Să arătăm acum în ce fel echivocul, prin efectul devenirii, se reproduce la infinit în conştiinţa însăşi. Timpul, care este mijlocul tuturor mijloacelor şi obstacolul elementar, timpul desparte unind şi uneşte despărţind: pentru că, aşa cum spaţiul îndepărtează şi apropie în acelaşi timp, sau cum oceanul desparte continentele, şi chiar prin faptul că le desparte, le face să comunice, permite vehiculelor mobilităţii umane să circule, să negocieze, să meargă în altă parte, să schimbe produse, să transporte mărfuri, tot aşa timpul este deopotrivă negare şi mediere, înconjur şi mijloc de comunicare, cauză de întârziere şi bun conductor; acest încetinitor este, totodată, marele intermediar agogic ce face să sosească viitorul şi să se împlinească futuriţia; principiu al amânării şi al expectativei plicticoase, timpul este ceea ce trebuie aşteptat şi, prin asta, el ne pune răbdarea la încercare - dar el este şi cel ce relaţionează şi leagă. Să te opreşti ca să ajungi mai repede, să dai înapoi ca să înaintezi mai bine, să te lasi în ios ca să urci, asemenea cuiva care-si ia elan

mişcarea, cu scopul de a împreuna, suplineşte ubicuitatea; truda şi progresul efortului suplinesc instantaneitatea şi eternul «Nune». Această densitate de interpoziţionare pe care o numim timp este deci deopotrivă tare şi moale: tare şi incompresibilă ca o soartă, docilă şi compresibilă la infinit ca un destin: pentru că timpul este cel mai supus dintre toate mediile; timpul este cariera libertăţii noastre şi câmpul nelimitat al acţiunilor noastre. în *Facerea,* Dumnezeu îl aruncă în istorie pe cel până nu demult preafericit în Rai şi îi hărăzeşte suferinţa şi durerea; dar nu i-a interzis celui căzut să transforme pământul, să cultive câmpurile, să crească grâu; dimpotrivă, îi abandonează imensa latitudine a timpului, cu permisiunea de a face din ea ce va voi; el pune în faţa făpturii drumul interminabil al viitorului pentru ca din acest pelerinaj ea să tragă, în vederea regenerării sale, cel mai bun folos cu putinţă. Şi, în definitiv, inocentul devenit impur şi cufundat în durată se descurcă cât se poate de bine şi face din blestemul lui o binecuvântare relativă; omul dezamăgit renunţă la magia împlinirii imediate a dorinţei şi la cea a prezenţei totale: cel puţin (şi acest «cel puţin» anunţă că un minim vital este salvat în plină impuritate), el dispune de futuriţie pentru a încerca să-şi restaureze, de-a lungul timpului, integritatea de la începuturi. împiedicat să fie pe de-a-ntregul în act în orice clipă, el se va totaliza prin devenire, în măsura în care omul revendică vocaţia eternităţii, devenirea îi este obstacol şi ea consacră, împreună cu spaţiul, renunţarea lui la a fi *Sempre-ubique*: constrâns la fatalitatea impenetrabilităţii şi a localizării, ce-1 cantonează ici sau colo, omul se deplasează greu din loc în loc; condamnat să nu fie decât unul singur prezent o dată, el se agaţă şi se târăşte pe firul istoriei ca un exilat; dar, în măsura în care se

schimbare. Nu că fiinţa imuabilă ar evolua *în* dimensiuna şi *în* pista timpului: pentru că metafora fiinţării-întru ar spaţializa din nou ceea ce nu este deloc un rezervor sau un recipient vid. Omul total este acela care se află devenind în toată densitatea lui şi el este, ca să spunem mai bine, timp încarnat, devenire în came şi oase! Ce lustraţii ar putea restitui vreodată puritatea celui care, schimbându-se în întregime în orice moment, n-a fost niciodată simplu? Impuritatea e legată, într-adevăr, de devenire, pentru că ea este inerentă schimbării şi pentru că nu există devenire fără schimbare. în eternitatea mitică de unde se presupune că a căzut, fiinţa ar fi rămas în mod evident simplă şi pură, acest superlativ incalificabil fiind, înaintea faptelor diverse ale evoluţiei, la fel de inenarabil pe cât de indescriptibil: în sânul unei uniformităţi în care altul încă este acelaşi, în care nu există nimic decât informa, insipida, indicibila inocenţă, nu se găsesc caracteristici enume- rabile, nici plural intrinsec. La primul pas pe care îl face în afara acestei simplităţi atemporale, fiinţa a devenit deja impură! îndepărtată şi himerică rămâne, aşadar, puritatea originilor... Şi să nu spunem: omul poate deveni rămânând pur, sau poate fi impur fără a deveni! Puritatea fiind superlativul superlativelor, cum s-ar distinge mai multe transparenţe succesive unele de altele? Prin ce determinări? Ce calităţi diferenţiale? Devenirea este alterare sau nu e nimic, şi prin urmare puritatea purissimă ce *devine alta* nu poate deveni decât impură. Şi invers, când impurul nu devine, înseamnă că el este relativ pur: căci confuzia este progresivă şi orice stabilizare a gradului de impuritate este indicele unei simplităţi relative. Devenirea este deci principiu de impuritate pentru cel impur, căruia îi agravează confuzia, ca şi pentru cel pur, căruia îi amorsează alterarea. Fie că ne înfăţişăm timpul ca alterare ireversibilă, fie ca pe o

mult echivocă decât amestecată: este ceea ce nu este: ceea ce este, nu este; este alta decât este, mereu mai mult sau mai puţin, şi dezminte fără încetare principiul identităţii. într-un mod univoc, acest fel de a fi al nefiinţării nu este nici o fiinţă (pentru că *Esse* al său e mai mobil decât nisipurile mişcătoare), nici absolut nimic (pentru că acest indeterminabil este totuşi ceva, chiar dacă nu e un lucru!). Ceea ce există de departe şi în mare, dar nu încape în nici o definiţie instantanee şi nu se epuizează în nici o morfologie în act, este cu siguranţă un soi de aproape-nimic. Mai precis: această existenţă inexistentă era sau va fi, dar nu o surprindem niciodată în flagrantă instanţă de prezent; ea este în mod perpetuu lăsată pe mâine; neantul ei nu este, aşadar, o nefiinţare pur şi simplu: este nefiinţarea luiNu-încă sau a lui Deja-nu-mai, nefiinţare căreia dublul proces al futuriţiei şi al preteriţiei îi conferă un fel de negativitate pozitivă. To ţtev yap auxotj yăyove Kai ot)K ecm, TO **Se ţteMiet Kai otmco eaxiv, spunea deja Aristotel. Devenirea este numele acestui comparativ sintetic, al acestui echivoc trăit ontic şi meontic totodată, al cărui accent tonic este întotdeauna înainte. Desigur, alegând drept fiinţă a omului faptul-de-a-deveni-altul, Dumnezeu nu a ales ce era mai evident şi mai univoc, ci dimpotrivă, ceea ce era cel mai fluid, mai lichefiat, mai controversatul: căci timpul este un nu-ştiu-ce pe care liber-cugetătorii şi capetele pozitive îl pot nega fără riscuri şi care face inconsistentă şi derutantă ideea unei naturi umane. Oare timpul nu este decepţia prin excelenţă? - Dar timpul nu este numai inovaţie şi succesiune: el mai este şi adunare a amintirilor şi anticipare a viitorului; el implică supravieţuirea trecutului şi preformarea viitorului; acel Deja-nu-mai este, în anumite privinţe, încă prezent, aşa cum Nu-încă este, într-un anumit fel, deja aici. Curgând şi depunând aluviuni de-a lungul**

subterane, încât sinceritatea faţă de sine devine pentru introspecţie un ideal de transparenţă himerică şi o limită de neatins; o viaţă intensă şi secretă locuieşte în adâncimile unde voci nenumărate se amestecă. Onctuoasa durată, răscolind amintiri, percepţii şi anticipări, ne meştereşte astfel o dublă imanenţă: imanenţă de succesiune, adică trecutul şi viitorul implicate în prezent; imanenţă de coexistenţă, adică întregul implicat în fiecare parte. Această totalizare infinită, ce face atât de instabilă sinteza numită Organism, şi-a găsit în Leibniz şi în Bergson cei mai buni apărători: dar, pe când Bergson o raportează la devenire şi la compe- netrarea amintirilor, punctul de vedere al lui Leibniz este totodată logic şi biologic: aşa cum monada este expresia microcosmică a marelui univers, la fel fiecare organism este organic la infinit.

în ceea ce este infinit de mare ca şi în infinitezimal, paradoxul stoic al Amestecului total, ideea foarte modernă şi aproape absurdă a unei totale osmoze îşi regăsesc, poate, adevăratul lor sens. Acea Kpaoic; 81 OCÂXDV nu este o juxtapunere (rcapccGeaiţ) mecanic disociabilă, ci expansiunea reciprocă a două corpuri, unul prin celălalt, ci difuziunea şi interpenetrarea «suflurilor» care, animând corpurile, explică simpatia mutuală a tuturor elementelor universului. Acea ţiî^u; totală nu se opune mai puţin combinaţiei (criryxtiGtc) decât juxtapunerii; combinaţia este un amestec în care elementele combinate, topindu-se unele în altele, sunt alterate atât de mult încât dispar şi-şi pierd caracterele distinctive: în acea afiţiii^ic; infinită, corpurile amestecate îşi păstrează, într-un fel greu de înţeles, proprietăţile respective şi calităţile individuale. Pentru a face înţeleasă propagarea infinită a efluviilor, Chrysippos le compara cu picătura de vin ce impregnează întreg oceanul: «Marea întreagă se schimbă din cauza unei

corolar posibilitatea unei purificări instantanee sau, aşa cum s-a remarcat[31], totalizarea eternităţii în fericirea înţeleptului: căci legea lui tot-sau-nimic se aplică înţelepciunii totale, ca şi amestecului total! O reprezentare atât de «nocturnă», atât de contrară logicii luminoase a solidelor, disjuncţiei simpliste a existenţelor distribuite în spaţiu *«partes juxta partes»,* o reprezentare ce strică atât de scandalos articularea plastică a corpurilor îi şoca pesemne pe greci. Platon a considerat întotdeauna ambivalenţa şi contradicţia nişte absurdităţi[32]. Aristotel, criticând Amestecul infinit al lui Anaxa- goras, contesta deja faptul că totul s-ar amesteca cu totul, 7i;av ev 7tavxi ţieţiÎKpGat, ev emaxco eicaaxov 'braxpxeiv[33]. Dimpotrivă, tratatul plotinian *Despre Amestecul total,* deşi reluând criticile peripateticiene expuse de Alexandru din Afrodisia în *De Mixtione,* este de fapt favorabil paradoxologiei stoice. Adevărul este că stoicii, ataşaţi de materialism, nu aveau mijloacele pentru a exprima în mod real ideea modernă a sintezei, nici pentru a concepe o combinaţie generatoare de noutate; într-adevăr, sinteza este un amestec ale cărui componente sunt modificate, chiar transsubstanţiate, atât de mult încât devin de nerecunoscut: aşa cum punerea în legătură, într-o corelare, reacţionează ca un al treilea factor asupra termenilor relativi, tot aşa sinteza alterează şi transmută natura elementelor combinate, după modelul combinaţiilor chimice; astfel se explică noua calitate ce iese din amestec, Tioioxrixoq *aklo* eiSocţ ţUKXOV ec, aţipoiv[14], principiul identităţii în neregulă, faptul că întregul poate să nu fie egal cu suma componentelor sale. Mai mult: numai variabila Timp ar fi dat un sens ideii unei sinteze novatoare, mereu repusă în discuţie, şi paradoxologiei interpenetrării; pentru că tocmai în timp se înfăptuiesc metabolele.

Oricum, teoreticienii amestecului total au

inteligibil, după Plotin, oţtov ev eraaTcb eivai[36]. EKaoxoq 7KXvxeţ,... OJLLOX) **8e eioi. Totul se găseşte** în **fiecare lucru şi, în cele din urmă, totul este în tot: 81** ***dXov*** OAOV; **şi ne păstrăm dreptul de a spune o dată cu Seneca: *«Omnia in omnibus sunt.»*[31] Existenţele nu se mai încurcă unele pe altele** în **spaţiu; colocaţia geloasă a fiecărui corp în locul lui privat, interdicţia ca două prezenţe să coexiste în acelaşi loc nu se mai impun cu evidenţă: trebuie să ne obişnuim cu ideea aproape inefabilă a unei compenetrări integrale şi reciproce, Kaxâ 7tav SuxSnoiq Gaxăpcb eiq Gcxxepov[38]. Şi, de fapt, ceea ce este** în **mod deosebit contradictoriu şi de neconceput pentru logica includerii, este ideea unei reciprocităţi a lui *Inesse*: cum oare pot doi termeni să fie *unul în celălalt,* ¿v âAAf|A.otcţ[39], printr-o implicare mutuală şi o încastrare reversibilă? E ca şi cum te-ai întreba cum oare două fiinţe se pot poseda reciproc în iubire! Această reciprocitate iraţională nu este inteligibilă decât atunci când abandonăm ideea unei posesiuni unilaterale şi nereciproce, adică a unei relaţii cu sens unic: căci, aşa cum cauza poate fi efectul propriului ei efect, iar efectul, cauza propriei lui cauze, tot aşa posesorul poate fi posedat de cel pe care-i posedă: *captus victorem cepitl* La fel ca o apartenenţă reciprocă, încurcătura inextricabilă a unei implicări reciproce se descurcă dacă renunţăm la orice localizare, la orice reperaj spaţial, la orice disjuncţie între afară şi înăuntru... Interpenetrarea totală, care constituie legea existenţelor spirituale, este intim legată de misterul omniprezenţei: 6/Vov... ecrar|** EKOCGTOV KOCI ttavxaxiţ **7totv[40], scrie Plotin, după *Parmenide;* oare Plotin nu consacră două tratate întregi ubicuităţii principiului spiritual? Tocmai în emanatism şi în metaforele luminii atât de frecvente la Plotin[41], ideea difuzării instantanee şi a omniprezenţei infinite va trece pur şi simplu cu buretele peste categoriile spaţiale. Depreciind topografia memoriei, Bergson ar**

face ca durerea să fie uneori atât de greu localizabilă, boala atât de atmosferică şi simptomele «patognomice» atât de ambigue, în sfârşit, terapeutica atât de dezamăgitoare: survenind la nivelul acestui obiect-subiect pe care-i numim trup, durerea, pe care Bergson o consideră efectul unei tendinţe motrice asupra unui nerv sensibil, durerea nu este oare semnul prin excelenţă al intermediarităţii şi al confuziei? Şi, asemănător, timpul este acela ce duce la apogeu marea dezordine a interiorităţii; datorită lui, disjuncţiile cerute de principiul identităţii îşi pierd forţa; datorită lui, localizările impuse de topografie devin neclare, vagi şi oarecum atmosferice.

în calitatea ei de alterare continuă, Devenirea *{Fieri)* este un aproape-nimic ca o fantomă; în calitatea ei de păstrătoare, este principiu al încurcăturii: iată partea ce-i revine obstacolului. Or, acest obstacol este şi organ. Memoria, ce reţine trecutul în prezent, nu amestecă în mod secundar un trecut, un prezent şi un viitor despărţite la început, ca să facă din ele un soi de terci; ci ea combină nişte sinteze originale pe care noi le analizăm după aceea în viitor, prezent şi preterit; ea adună trăirile vieţii într-o experienţă unică, ce este experienţa de acum, în orice clipă: pentru că viitorul şi prezentul nu sunt, la urma urmei, decât nişte modalităţi ale prezentului şi nişte moduri de a trăi prezentul acesta; oare amintirea, regretul, speranţa nu sunt nişte evenimente psihologice actuale la fel ca percepţia? Devenirea este deci un astăzi continuat. Oare se poate chiar invoca, drept vorbind, o «conservare»[42] sau capitalizare a amintirilor? Bergson însuşi, atât de neîncrezător în ceea ce priveşte serviciile oferite de simbolismul spaţial, ne-ar fi pus în gardă, fără doar şi poate, împotriva oricărui idol născut din cantitate, împotriva oricărei analogii metaforice: după cum engramele nu se stochează în celulele

aprofundare nesfârşită, la analiza aceasta virtuală ce dezvoltă şi inventariază fără sfârşit bogăţii inepuizabile; aceste bogăţii, în mod potenţial, dinamic, implicit latente în prezent, vor ieşi din el fără să fie conţinute actual. în măsura în care imaginaţia reproducătoare poate produce ceea ce, strict vorbind, nu «posedă», oare aceasta nu este relativ creatoare sau, cel puţin, recreatoare? Din desfăşurarea posibilă a amintirilor tragem concluzia că amintirile se conservaseră între timp, aşa cum conchidem pornind de la plăcerile pe care le încercăm la tendinţele pe care nu le încercăm: dar, dacă evocarea amintirilor este un eveniment psihologic, păstrarea lor inconştientă este o simplă inferenţă. Ideile pe care le dezvoltăm nu preexistau în act şi literal în spiritul nostru; şi tot aşa, trecutul pe care ni-1 amintim nu preexista literalmente în interiorul prezentului... Iată tot ceea ce nominalismul riguros experimental ne autorizează să constatăm: un prezent simplu pe care trecutul îl colorează, o unitate potenţială de multiplicitate şi capabilă să se analizeze la infinit, cu condiţia de a fi cercetată sunt singurele date imediate ale unei experienţe naive şi care nu presupune nimic; ceea ce în orice moment este unul, dezvoltându- se în timp apare ca un plural imposibil de numărat. De aceea Bergson are dreptate să spună că durata transcende categoriile disjuncte de unitate şi de multiplicitate[43]: alternativa unul/mai mulţi, care a fost aporia prin excelenţă a filozofilor greci, nu este valabilă pentru această complexitate simplă. în ciuda nenumăratelor staţii virtuale pe care cineva le poate puncta pe parcursul său, mişcarea este o continuitate indiviză; în pofida structurii complexe a ochiului, actul vederii este un act simplu; şi, de asemenea, mişcările conştiinţei, deşi sunt infinit, de complexe şi, când încerci să le explici, cer nişte dezvoltări interminabile, aceste mişcări sunt funciar simple

un om ingenuut nu se simte el însuşi trăind de două ori deodată, existând pe două planuri distincte şi simultane, parcurgând două vieţi sincrone; cei doi cai din atelajul descris în *Phaidros* şi care aleargă unul lângă altul corespund disocierii secundare şi spaţiale a unei deveniri unice. De aceea, e un fel de a spune că ne socotim contemporani cu noi înşine! Nu trăim decât o singură viaţă o dată, care în anumite privinţe este Bios, şi, în altele, Zoé... Dacă, aşadar, cel ce vieţuieşte trăieşte de două ori laolaltă, va trebui să spunem că aceste două ori, percepute în supraimpresiune una peste alta, nu fac decât una singură, că evidenţa somatică şi transparenţa fizică, trăite împreună din interior, nu fac decât o singură transparenţă psihosomatică. Acest dialog al lui «homo duplex» cu sine depăşeşte în simplitate contrapunctul, a cărui lectură verticală este generatoare de armonie în fiece clipă, dar care a suprapus cel puţin două linii melodice independente şi dotate fiecare cu o viaţă proprie[44]; viaţa dublă, 5moţ (31oţ, este o viaţă indivizibil simplă. Şi, asemenea, cel ce nu trăieşte decât o singură dată în acelaşi timp în haecceitatea lui personală nu este, în orice moment, decât un singur prezent, un prezent ireductibil, căruia trecutul şi viitorul imanente îi conferă tonalitatea specifică şi nuanţele calitative. Acest prezent, care este legiune, este deci suveran de simplu şi el. Cum să ne mai mirăm dacă conştiinţa, chiar dublată de o subconştiinţă şi de o supraconştiinţă, este tot o simplă conştiinţă, o conştiinţă relativ transparentă pentru sine? înseşi credinţele noastre nu par ambivalente sau complexe decât pentru că ar dura prea mult să-i facem pe ceilalţi să înţeleagă natura lor şi pentru că motivaţiile logice ale acestor credinţe ar părea contradictorii; omul versatil degeaba se păcăleşte pe sine însuşi, se vrea echivoc şi iremediabil opac, degeaba hotărăşte o dată pentru totdeauna că buna

nu este principiu de confuzie, ci mai degrabă de claritate! Doar reunind în aceeaşi clipă nişte purităţi natural succesive am obţine un amestec impur; aici, doar simultaneitatea ar fi confuză şi contradictorie. Datorită devenirii, lucrurile contradictorii, ce nu pot coexista *uno eodem tempore,* pot surveni unul după altul, ca *momente*; devenirea potoleşte, lubrifică, fluidizează antagonismele: în acelaşi timp în care topeşte trecutul cu prezentul, diluează lucrurile contradictorii în mobilitatea glisantă a *legato-* ului său. în această privinţă, nimic nu împiedică rezolvarea unei infidelităţi aparente prin fidelităţi succesive şi prin sincerităţi instantanee: ceea ce, în interiorul unei supraconştiinţe atemporale, ar fi rea credinţă sau sfâşiere, duplicitate sau dualitate, apare în alterarea continuă a devenirii ca o naivitate-la-minut, ca o simplitate mereu schimbătoare şi mereu contemporană cu propriul ei prezent; Alioşa din *Umiliţi şi obidiţi* este această «*mens momentánea*», versatilă numai prin raportare la o raţiune transcendentă şi deloc abilă să facă un joc dublu, triplu sau cvadruplu, dar pură de fiecare dată prin contradicţiile ei şi capabilă să fondeze mai multe eternităţi succesive, toate transparente, toate provizorii! Incontestabil, în această privinţă timpul este o soluţie: timpul face să treacă aspectele contradictorii în favoarea succesiunii şi a revirimentului; fie că este evoluţie, maturaţie sau conversie, articularea cronologică a momentelor pacifică şi rezolvă conflictele; ea amortizează contradicţia stridentă şi îi substituie o eterogeneitate în mişcare şi nuanţată. Negarea a ceea ce se afirmă este o absurditate: dar a renega ceea ce adorai este cel puţin o posibilitate, o scandaloasă posibilitate şi chiar o soluţie de conciliere. Organ-obstacol el însuşi, timpul este dimensiunea în virtutea căreia organul-obstacol de netrăit este realmente trăit; în afara timpului, contradictia insolubilă a organului si a obstacolului

Timpul este dimensiunea realizării noastre: pentru că în cadrul devenirii fiinţa se afirmă continuu pe sine şi îşi actualizează posibilităţile. Dar, chiar prin aceasta, timpul trăit ne apropie în fiecare minut de neant - pentru că moartea este termenul final al oricărei evoluţii: timpul acesta este deci o viaţă care este o moarte; pesimismul, care face din viaţă o moarte neîntreruptăs, optimismul, care vede în ea o plenitudine pozitivă de progres şi de realizare, au dreptate amândouă. Nefiinţa devine fără încetare o fiinţă îndreptându-se spre nefiinţă. Acela care se realizează consumându-şi propriile posibilităţi se sărăceşte ca să poată exista în act şi, prin urmare, pierde din nou ceea ce câştigă, cel puţin pierde în speranţă ceea ce câştigă în consistenţă. Pentru că asta este tragedia alegerii, în general: integrarea şi diferenţierea care fac să existe fiinţa într-un mod mai precis, mai concret, mai complet, au ca preţ de plătit îngustarea şi renunţarea la vastele posibilităţi; în acelaşi timp în care futuriţia deflorează unul după altul posibilele, trecutul se îngreunează, ca un destin în urma devenirii deja devenite. La limită, realizarea totală a fiinţei coincide, aşadar, cu distrugerea ei totală: în pragul morţii, conştiinţa nu mai este decât un trecut fără viitor, un trecut care, despărţit de orice futuriţie, nici măcar nu mai este un trecut, în sensul temporal al acestui cuvânt; amintiri nenumărate pe care nu le mai aeriseşte nici o speranţă - aşa este devenirea osificată, aşa este timpul congelat al muribundului; poziţia continuă care înseamnă depunere continuă se reduce în sfârşit la un depozit mineral; putem numi moarte această pretenţie fără futuriţie, această conservare ce, nemaifiind însufleţită de inovaţie, duce la starea de conservă. Devenirea, care este în acelaşi timp amintire şi survenire, adică viitor, apare, deci, în funcţie de cum

şi totuşi moartea, ca orice limită, defineşte viaţa terminând-o. Desigur, limita care, întoarsă spre centrul fiinţei sau spre înăuntru, împresoară şi circumscrie forma organică, este actualmente dată în spaţiu cu această formă, căreia îi decupează silueta şi îi afirmă individualitatea[45]; iar moartea, dimpotrivă, nu ne conferă forma limitantă a unei biografii decât retrăgându-ne fiinţa... Nu este mai puţin adevărat că moartea spune în acelaşi timp da şi nu şi, în felul ei, afirmă refuzând: pentru că prin moarte cel ce vieţuieşte renunţă la a fi etern, el va fi fost ceva cel puţin; pentru că exclude el însuşi o existenţă nesfârşită, cel puţin va fi trăit intens.

Şi pentru ca echivocul să ajungă la culme: fiinţa vie, care se află înăuntrul *a priori*-ului ei mortal este de asemenea şi în acelaşi timp şi în afară, prin faptul că este conştientă de aceasta; fiinţa care gândeşte va muri, dar ea îşi gândeşte moartea şi «ştie că moare»[46], în acelaşi mod, omul este totodată interior şi exterior timpului. El este, pe de o parte, scufundat din cap până în picioare în devenire - sau, mai bine, el însuşi este pe de-a-ntregul devenirea, este temporal în toată densitatea lui. Chiar mai mult: conştiinţa timpului, pe care o are, este ea însăşi un act temporal şi un eveniment datat ce survine în succesiunea cronologică a faptelor şi gesturilor sale; şi, în afară de asta, conştientizarea durează şi ea un anumit interval de timp. Retardatară sau anticipatoare, conştiinţa nu este niciodată oportună, şi ea se zdrobeşte de clipa pur şi fin univocă; vine prea târziu sau prea devreme: cel mai ades, ea este ca un epilog întârziat al unor fapte împlinite; încetineala, optica retrospectivă a acestei ariergarde nu exprimă, oare, neputinţa noastră de a transcende durata? Dar, pe de altă parte, datorită supraconştiinţei transcendente, omul survolează timpul care îl înglobează: el este, deci, totodată în interiorul şi în afara timpului, actor şi spectator,

Note

1. **Alphonse RABBE, *Philosophie du désespoir.***
2. **VII, fr. 553.**
3. **III, 194.**
4. ***Republica,* IV, 432 d-e.**
5. **A se compara II, 72 şi VI, 347.**
6. **VII, 469: «...eu, cel care gândesc, n-aş fi fost de fel dacă mama ar fi fost ucisă înainte ca eu să fi fost însufleţit».**
7. ***La Conscience du devenir,* in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1897, p. 659.**
8. **Pascal, III, fr. 194.**
9. ***Traité de Métaphysique,* pp. 644-649.**
10. **Georg SIMMEL, *Lebensanschauung, I, Die Transzendenz des Lebens* (1918).**
11. ***Enneade,* VI, 8, 16 şi 18. Cf. Hermes Trismegistos, tratatul V, 10. Şi Pascal, fr. 72. SWEDENBORG, *La vraie religion chrétienne,* § 29.**
12. **VI, fr. 348.**
13. **PASCAL, VI, fr. 392.**
14. **VIII, fr. 578; II, fr. 82.**
15. *Republica,* **V, 479 c. Cf. 447 a, 480 a.**
16. **VI, 358. Cf. 359.**
17. **VII, 499,** *Luca,* **18, 14.**
18. **PASCAL, VI, 353. Cf. *Banchetul,* 202 e; 204 b.**
19. **VI, 354.**
20. **11,72.**
21. ***Phaidon,* 65 a. Cf. PLOTIN, *Enneade,* I, 6, § 9.**
22. ***Phaidon,* 82 e.**
23. **Pierre CHARRON, *De la Sagesse,* I, 38.**
24. ***Philebos,* 17 a, 18 a, 19 a.**
25. ***Evolution créatrice,* p. 102. Comparaţi: *Energie spirituelle,***

27. BERGSON, *La Pensée et le Mouvant,* p. 176 («La perception du chagement», sfârşit).
28. *Ibid.,* p. 163.
29. *Fizica,* IV, 10, 217 b, 33-35.
30. *Monadologia,* § 61. Şi PASCAL, VII, 505. Cf. MARC-AURELIU, VII, 9.
31. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stodcien,* p. 207.
32. Contra ambivalenţei: *Republica,* IV, 436 b-437 c, 438 c-d, 439 a-440 b, 441 a; X, 602 e.
33. *Fizica,* I, 4, 187 b 1 şi 27. Cf. 22 şi 31 (...cfotav èv Ttavxi èvéaxoa). Şi 187 a 29-30.
34. PLOTIN, *Enneade,* II, 7, 1 (1. 39-40).
35. *Evolution créatrice,* p. 129 (ediţia originală).
36. *Enneade,* V, 5. Cf. de asemenea V, 2, 1. V, 8, 9.
37. *Qus st. Nat.,* III, 10.
38. PLOTIN, *Enneade,* II, 7, 1.
39. *Fizica,* 187-b, 22:.. xi rtdvxa pèv évrmdpxet xà xotabxa év àAÂf|Ax)iç...
40. *Enneade,* I, 8, 2. Cf. VI, 4 şi 5.
41. De exemplu: *Enneade,* III, 8, 11: ...év <|>coxi Ka0apcï> Kai abyi) icaOapd...
42. Philippe FAURÉ-FREMIET, *Esquisse d'une philosophie concrète.*
43. «Introduction f la métaphysique», in *La Pensée et le Mouvant,* p. 189.
44. De aceea Georges Migot propune cuvântul «contralinie»: *Lexique,* p. 59.
45. Georg SIMMEL, *Die Transzendens des Lebens (Lebens - anschauung,* I).

Capitolul V

PURITATEA INIMII

„Cine poate spune: Curăţit-am inima mea ?“
***(Pildele lui Solomon,* 20, 9)**

Omul, la urma urmei, este pur sau impur? Nu se poate răspunde simplu la această alternativă simplistă. Fără îndoială, nu se poate răspunde decât distingând impuritate şi complicaţie, până aici confundate: căci complicaţia este un viciu de structură, pe când impuritatea este un păcat; şi dacă prima este o problemă pentru o inteligenţă ce iubeşte ordinea, ultima ne face de-a dreptul oroare; simplu şi compus se raportează la natura constitutivă a fiinţelor, dar pur şi impur sunt nişte evaluări morale. La urma urmei, poţi fi simplu şi impur, după cum poţi fi pur şi complex! Cel băgat până-n gât în confuzie, cu tot cu conştiinţă, redevine inocent prin însuşi efectul inconştienţei lui. Cel ce are un pic mai multă conştiinţă nu este chiar atât de confuz, dar intenţia lui e perversă. Pur-şi-simplu se raportează la coincidenţa mistică, supranaturală, miraculoasă a unei rectitudini cordiale şi a unei indiviziuni interne: Ch. Morgan numea «singleness of mind»[1] această identitate a inocenţei cu unitatea spirituală pe care Ruysbroeck o descrisese deja ca «simplitate a intenţiei». Şi invers, cazul fiinţei

simplu şi complex sunt nişte structuri constituţionale. Să o spunem, în sfârşit, puritatea şi impuritatea sunt, înainte de orice, intenţii. Cu siguranţă că intenţia expresă de a fi pur nu este ea însăşi puritatea: dar ea este totuşi intenţia a ceva, a ceva ce nu este puritatea însăşi; altă puritate decât această intenţie, această «cosa mentale», nu există... şi, în mod asemănător, voinţa răului, altfel spus, reaua voinţă, este singurul rău: răul este deci o rea-voire, un mod de a vrea ceea ce credem că este răul; de la obiect, moralmente neutru sau indiferent, răul se deplasează astfel asupra subiectului şi devine un adverb al verbului *a vrea,* sau un adjectiv calificativ al voinţei! Pentru dogmatici, răul substanţial, rău în sine, ar deteriora în mod secundar voinţa inocentă care îl vrea şi pe care el o infectează prin prezenţa lui... Or, lucrurile stau mai degrabă pe dos: există o voinţă răuvoitoare care constă nu în a vrea răul, ci în a vrea rău, şi care, prin acest mod adverbial de a vrea, produce chiar răul a cărei victimă se pretinde. într-o voinţă plină de rele intenţii, răul inexistent, umflat de sugestia răuvoitoare, ipostaziat prin proiecţie obiectivantă, începe să existe într-adevăr. Facerea de bine şi facerea de rău sunt neutre în ele însele sau accidentale, independent de orice bunăvoinţă şi orice rea-voinţă care le vrea: pentru că bunăvoinţă poate fi originea unei fapte rele, după cum reaua voinţă poate fi sursă involuntară de fapte bune! Dimpotrivă, voinţa care vrea un lucru cu gândul că este rău, fie precis *pentru că* îl crede rău, adică în mod cinic, fie chiar cu bună ştiinţă *deşi* îl crede rău, adică într-un mod ruşinos, această voinţă face ca lucrul voit să fie rău, numai voindu-1. Omul ispitit care se crede vinovat în însăşi ispita lui, şi totuşi îi cedează în cunoştinţă de cauză, devine cu adevărat vinovat, deşi nici una din plăcerile ispititoare nu constituie, în sine, un păcat: căci vinovată este doar voinţa însăşi a unei voluptăţi considerate vinovată. *A fortiori,* omul care

pur, deşi nimic nu este impur în sine; confuzul şi impurul pot foarte bine să fie obiectiv indiscernabile: în această privinţă, modul intenţional constituie diferenţiala infinitezimală şi singurul criteriu decisiv; pentru că greşeala este vinovată printr-un nu-ştiu- ce impalpabil şi pneumatic care nu este un fapt voit, ci un fel de a vrea. Cel confuz, în speţă, este impur - impur într-un chip vinovat - în însăşi intenţia lui confuzionistă, altfel spus în voinţa lui machiavelică de confuzie. Credinţa ruşinoasă şi deja delicios de vinovată conform căreia confuzia este o formă de inexistenţă şi, justificând iresponsabilitatea, scuză toate capitulările, această credinţă puţin convinsă este chiar reaua credinţă; ea ne furnizează subterfugii şi pretexte pentru demisie. Cel impur este impur nu pentru că este complex sau chiar confuz, ci pentru că a vrut confuzia complexităţii lui şi pentru că are un interes de nemărturisit în a îngroşa această confuzie. Confuzia însăşi nu este nici pură, nici impură, însă reaua voinţă a confuziei, voinţa de a exploata confuzia din egoism sau răutate, voinţa satanică de a încurca cărţile pentru a mări ceea ce-i revine ego-ului propriu pe cheltuiala aproapelui, voinţa aceasta e impură: ea se complace în confuzie, o sporeşte, întârzie pe lângă ea mai mult decât e nevoie. Agravarea aceasta voită, tulburarea aceasta suplimentară, sunt aportul propriu al păcătosului.

1. Gradele conştiinţei

Profesorul de confuzie, aşa cum am arătat, nu este atât de confuz pe cât vrea să spună, deoarece îşi păstrează mintea destul de lucidă ca să profeseze echivocul. De fapt, nenumărate planuri de conştiinţă par să se suprapună aici. 1) La limită, inconştienţa este cel puţin un soi de inocenţă, dacă nu poate

confuzie... Asta pentru că inconştienţa substanţială, confuzie mută, nu are nici o intenţie, de nici un fel! Inconştienţa, imanenţa, inocenţa situează copilul dincoace de fisiunea a ceea ce este pur şi a ceea ce este impur. 2) Prima intenţie impură se formează, neîndoielnic, în conştiinţa pe care cel confuz o dobândeşte despre confuzia lui şi într-o renunţare puţin cam prea grăbită la claritate, într-o capitulare suspectă. Şi, bunăoară, dacă este adevărat că futuriţia şi pretenţia, amestecând în noi trecut, prezent şi viitor, fac de nerezolvat complicaţia firii noastre, nu se poate să nu ne vină într-o bună zi ideea de a folosi toate aceste încurcături pentru interesul nostru personal, de a-i servi ego-ului propriu resursele pe care le reprezintă confuzia, de a ne ascunde în echivocul devenirii; complicaţia se transformă în bogăţie! Această exploatare interesată a devenirii implică o conştiinţă relativ transcendentă dezordinii: ca să profităm de resursele amintirii şi să manevrăm din umbră, trebuie să ştim să distingem trecutul şi prezentul, să încetăm de a confunda părţile aflate în contrapunct şi atât de fin degajate, atât de delicat articulate, pe care memoria le suprapune una peste alta; cacofonia vocilor simultane se analizează în polifonie pentru o conştiinţă ce îşi domină propria-i dezordine; fiinţa complicată este atât de bine eliberată de complicaţia ei, încât este tentată să folosească acest plural interior ca pe o armă de război. Minciuna şi viclenia au început o dată cu această dedublare: timpul, care permite Aceluiaşi să devină continuu Altul prin alterare, îi permite să fie în acelaşi moment sine însuşi şi un altul decât sine, prin rememorare; versatil în succesiunea momentelor sale, ipocrit datorită profunzimii prezentului său, individul nu numai că este legiune: el are în stăpânire acest plural clandestin şi nu este mincinos decât în măsura în care îl controlează. Acela care, jucându-se

care face din grădina de lumină un peisaj în relief, brăzdat de locuri ascunse şi de colţuri umbrite; cel inocent, iniţiat în criptologie, îşi dă seama că nuditatea trebuie să fie disimulată sub văluri, că te poţi ascunde după un copac... Sunt mult mai multe secrete într-un suflet subteran decât ascunzişuri într-un peisaj plin de contraste! Reticenţele şi complezenţele înmulţite pe care conştiinţa-de-sine le iniţiază în sânul unei confuzii originare sunt deci principiul însuşi al impurităţii intenţionale, deşi ele introduc în această confuzie o anumită formă de ordine: vicleanul care se desprinde de el însuşi şi se distanţează de propriu-i personaj şi încetează de a mai coincide substanţial cu fiinţa lui vegetativă, de a figura cu totul în fiecare din cuvintele lui, vicleanul acesta e departe de a fi dezorientat; duplicitatea ce rezultă dintr-o pliere a conştiinţei este o duplicitate lucidă; după deşteptarea sincerităţii inocente, mincinosul preia conducerea acestei lumi fisurate; după ce aderenţa sensului la semn s-a desfăcut de mult timp, conştiinţa continuă să domnească asupra unei lumi compartimentate şi segmentate de disjuncţiile ipocriziei. Conştiinţa mincinoasă, în ciuda vrerilor ei ascunse, rămâne fundamental simplă, şi chiar simplistă: egoismul este cifrul tuturor acestor criptograme, resortul tuturor acestor manevre... Luciditatea în impuritate: alianţa aceasta paradoxală are ceva demonic; şi nu trebuie deci să ne mirăm dacă oamenii au recunoscut uneori în minciună opera blestemată a îngerului cel rău; pentru a ne închipui ordinea înşelătoare, o perversiune sau chiar o inversiune a spiritului nu erau oare necesare? Deoarece minte, mincinosul ştie întotdeauna la ce să se aştepte în ceea ce priveşte adevărul sau falsul... Căci conştiinţa are dublu tăiş şi unitatea pe care ea o instituie poate fi bine sau rău intenţionată, după caz. - Dar cum ambiguitatea se găseşte peste tot, această conştiinţă mincinoasă este

de ambiguitate înseamnă s-o ratifici, chiar prin acest lucru. Această conştiinţă strâmtă, ce nu este nici oarbă (pentru că este, cel puţin, vicleană atunci când avantajul ei este în joc), nici clarvăzătoare (pentru că nu are ochi pentru interesul celorlalţi), conştiinţa aceasta este de fapt o conştiinţă mioapă şi o prudenţă cu vederea scurtă; această conştiinţă este o semi-conştiinţă, o conştiinţă adâncă pe jumătate şi care face totul pe jumătate sau se opreşte la jumătatea drumului; această conştiinţă incompletă este, în realitate, relativ inconştientă... Biată conştiinţă, la urma urmei, conştiinţă mediocră şi încă afundată în imanenţă! Conştiinţă nătângă, conştiinţă oprită ce crede că-şi înglobează victimele şi care este înglobată ea însăşi în aceeaşi mizerie! Oare condiţia mincinoasă nu este o conştiinţă nefericită? Cu toţii în noapte: acesta ar fi regimul imanenţei absolute şi al confuziei disperate; acestui regim i se opune cel al adevărului: cu toţii în lumină! Raportul unilateral de înşelăciune ar fi intermediar între aceste două extreme: lumină doar pentru mine! Toţi ceilalţi în întuneric! Nedrept prin asta, mincinosul îşi atribuie şi îşi rezervă un privilegiu pe care îl refuză celorlalţi: mincinosul, rezervându-şi monopolul adevărului, care nu este adevărat decât ca să fie transmis tuturor fiinţelor raţionale, perpetuează sau accentuează denivelarea ce inegalizează oamenii; mincinosul acaparează exclusivitatea unui bun a cărui raţiune de a fi este ecumenicitatea. De fapt, mincinosul şi cei înşelaţi de el se află cu toţii în penumbră, cu toţii absorbiţi de ceaţa amurgului. Asemănător cu filozoful care, făcând speculaţii asupra morţii, nu încetează de a fi muritor, mincinosul care exploatează confuzia pentru scopurile lui egoiste nu încetează să fie o conştiinţă confuză, cu toate că această confuzie în care este afundat diferă de aceea în care îşi ţine victimele. - De aici, o nouă ambiguitate: conştiinţa

înglobează la rându-i: să numim *supraconştiinţă* această conştiinţă a conştiinţei, această conştiinţă cu exponent, această conştiinţă transcendentă a semi-conştiinţei mincinoase. Supraconştiinţa este o conştiinţă nu ca să încurce şi mai tare acel *imbroglio,* ci pentru a încerca mai degrabă să-i descurce. Conştiinţa aceasta la puterea a doua este de două ori inocentă, mai întâi în sens intenţional şi apoi în sens substanţial: intenţional, ea este o voinţă de puritate şi prin urmare, în calitatea de binevoitoare, este deja pură ea însăşi; substanţial, supraconştiinţa mai este inocentă în măsura în care este, la rândul ei, un pic inconştientă: căci supraconştiinţa minciunii suferă pentru faptul că minte şi nu este pură decât cu condiţia de a ignora virtuţile purificatoare ale unei conştiinţe vinovate; numai suferinţa şi disperarea sinceră a remuşcării ne restituie un fel de castitate; pure sunt intenţiile supraconştiinţei, cu condiţia ca supraconştiinţa să fie ea însăşi o conştiinţă nefericită şi cu condiţia ca această supraconştiinţă să nu fie prea conştientă de necazul ei. Aşa este supraconştiinţa minciunii şi aşa este în general filozofia impurităţii: filozofia impurităţii depune mărturie indirect, prinnostalgia-i după inocenţa pierdută şi prin idealul ei tacit vizând o integritate normativă, că nu chiar totul este corupt în om şi că fondul a rămas simplu şi neîntinat; că vocaţia noastră rămâne metaempirică: dar, pentru aşa ceva, ea trebuie să-şi piardă speranţa în perfecţiune, şi asta fără gânduri ascunse; la fel, conştiinţa dureroasă a minciunii, dacă este naivă şi sinceră, fără afectare sau complezenţă, este deja un fel de vindecare: însăşi durerea este sănătatea însăşi! Cine se ştie rău sau mincinos nu mai este chiar aşa, este dej a ceva mai puţin, în măsura în care ştie acest lucru, îl mărturiseşte şi, mai cu seamă, îi este ruşine. Cel pur nu este pur decât pentru cel impur, pentru cel impur care măcar se

urât la propriile ei merite; şi, în timp ce conştiinţa conştiinţei mincinoase suferea iară vină în disperarea remuşcărilor, conştiinţa acestei conştiinţe, desprinzându-se de supraconştiinţă ca o umbră, preferă să joace rolul nobil al păcătosului ce se căieşte. Pseudo-disperatul pozează în martir... Spuneam: cine se ştie confuz încetează de a mai fi aşa; dar, la fel, cine se contemplă suferind, şi profesează suferinţa şi face pe grozavul, suferă deja mai puţin; suferinţa, raport primar, tranzitiv şi inocent, cedează locul conştiinţei intranzitive a suferinţei, sentimentul cedează în faţa «resentimentului», care este un sentiment peste sentiment. Oare o disperare care se priveşte în oglindă cum disperă este altceva decât un «disperato» de teatru şi o figură de retorică? Falsul disperat, disperatul plin de speranţă, ce pozează în faţa unei oglinzi, nu disperă chiar atât cât spune! Dar, chiar prin asta, conştiinţa transcendentă, ce crede că zboară deasupra supra- conştiinţei, continuă să adere la interesele ego-ului şi rămâne păcălită de acest ego. 5) Dar cum dezbaterea este infinită, şi infinită este şi supralicitatea dialectică, nimic nu împiedică o nouă conştiinţă, încă şi mai subtilă, să o dubleze pe precedenta: *super-conştiinţa* survolează conştiinţa machiavelică şi complezentă, după cum supraconştiinţa survola semi-conştiinţa, adică aşa cum conştiinţa minciunii survola conştiinţa mincinoasă; sau, tot aşa: superconştiinţa este faţă de supraconştiinţă ceea ce complezenţa machiavelică, păcat cu exponent, este faţă de conştiinţa mincinoasă, cu alţi termeni, ceea ce ipocrizia virtuoasă este faţă de minciuna simplă; pentru că, aşa cum complezenţa ipocrită este o afectare, o falsă sinceritate, o veracitate mincinoasă, o minciună la puterea a doua şi, ca să spunem aşa, o concupiscenţă spirituală, tot aşa superconştiinţa este, dincolo de această pseudo-virtute, o supraconştiinţă a supraconştiinţei, o conştiinţă nu

neîntinat într-un ansamblu corupt. Oricare ar fi metaforele de care purismul se slujeşte, acesta se bazează întotdeauna pe una şi aceeaşi presupunere substanţialistă: totul este pierdut, *în afară de* ultima celulă a fiinţei pătate, în afară de o ultimă insuliţă de castitate; totul este stins în noi, în afară de un grăunte de jăratec minuscul care încă mai arde în mijlocul dezastrului... Or, omul nu este o fiinţă impură în care ar mai subzista ceva neîntinat; puritatea nu este o licărire ce abia ar străluci în sufletul cel mai întunecat, nici nu este un martor ultim al integrităţii noastre originare, ceva asemănător cu o fată rămasă pură printre tâlhari; nimic care să o amintească pe Margareta din *Faust-Symphonie,* inocentă şi inalterabil de luminoasă în toiul sarcasmelor lui Mefistofel... Nimic asemănător! Puritatea este o zguduire infinitezimală a forului interior; tocmai în acest sens, Speranţa a rămas pe fundul cutiei Pandorei! Puritatea este o mişcare, şi nu un element; o intenţie, şi nu o entitate celulară ascunsă în sânul complexului impur: de aceea, ea se sustrage de la orice analiză. Cu atât mai puţin, omul nu este un aliaj impur de elemente respectiv pure şi care ar deveni ele însele impure sau nocive prin efectul amestecului: numai pentru dualism şi pentru pseudo-catharism sufletul originar imaculat este corupt la contactul cu trupul... Acest catharism presupune că elementul simplu are posibilitatea unei existenţe independente; şi, pe de altă parte, el nesocoteşte funcţia asimilatoare datorită căreia devenirea continuă restaurează în fiecare clipă o sinteză calitativ originală, regenerează neobosit o totalitate mereu nouă şi mereu simplă; oare această putere de regrupare şi de combinare nu este o funcţie a libertăţii? Şi mai simplu, purismul nesocoteşte, în folosul unei purităţi statice şi definitive, puterea mobilizatoare a purificării: căci purificarea este aceea care, prin digerarea impurităţilor, ne reînnoieşte inepuizabil puritatea. în

KOcpSla, sunt puri, într-adevăr, cu o puritate criptică (ev xo) Kptmxco) şi nu gramatică sau trupească (ev aapid, ev xco pavepco, Ypdppaxi); mâinile lor pot fi murdare ca acelea ale lui Eros, la Platon, conştiinţa le rămâne fără pată! KapSlav KaGapav KXÎOOV ev eţioi 6 Geocţ: inimă curată zideşte întru mine Dumnezeule şi duh drept înnoieşte între cele dinăuntru ale mele. Or, puritatea aceea este o iniţiativă spontană a intenţiei şi ea nu datorează nimic isopului, nici apei lustrale. Vom îndrăzni să numim *ulterioară* această puritate adultă, în măsura în care ea urmează regenerării fiinţei degenerate, în măsura în care înseamnă nu integritatea primară, ci cea regăsită, în care ea nu este o naştere, ci o renaştere. Spre deosebire de orice albiciune absolută, de orice transparenţă incoloră, puritatea concretă este întotdeauna puţin îngroşată sau tulburată de alteritate. Pe cât puritatea «sterilă», puritatea preafericită, superlativ static şi abstract, apare de indiscernabilă faţă de inexistenţă, tot pe-atât este de bogată şi fecundă puritatea impură ce rezultă dintr-o sinteză purificatoare. Şi, dacă este să folosim metafore: puritatea intenţională se compară mult mai puţin cu cristalul cast al apelor din Castalia, Kaoxa/aSoq e\ n)5po\) vaţiaxa, decât cu flacăra fulgurantă.

Puritatea intenţională nu este o proprietate adjectivală a subiectului, este un eveniment, o ocurenţă care-i contrariul unui lucru. Evenimentul cel mai caracteristic, deoarece stă într-un aproape-nimic al duratei, nu este oare începutul? încă o clipă şi începutul nu va mai fi iniţial; încă o dată, o a doua dată, o minusculă dată, şi prima dată nu va mai fi, nu vor mai fi decât plicticoasele reveniri şi reiteraţii din interval: pentru că evenimentul nu apare decât ca să dispară; iniţiativa, apariţie dispărândă, este refulată pe vecie de ireversibilitatea devenirii. Spuneam: continuarea începutului este deja un reînceput incapabil să-şi păstreze temperatura înaltă de la

în empiria temporală. începutul degenerează şi avortează imediat (adică în clipa ce urmează); începutul se alterează şi se moleşeşte imediat pentru că nu poate rămâne la înălţime, la înălţimea lui de început strălucitor, nici nu-şi poate susţine efortul de start fulgerător, nici pereniza elanul. - Puritatea, început fără urmări şi fără viitor, nu durează nici ea mai mult decât o străfulgerare. Lumina purităţii pâlpâie fără a lumina; puritatea, dacă nu e cumva o scânteie în sensul punctual al acelei *«scintilla conscientiae»* pe care teologia morală o numeşte CT'UVtfiprioiţe şi care seamănă mai mult cu o candelă ce nu se stinge, este cel puţin o scânteie în sensul momentului care soseşte, se aprinde şi se stinge şi se stinge aprin- zându-se şi care are o durată infinitezimală, adică nu durează: puritatea este mult mai puţin decât un atom în spaţiu: o ocurenţă atât de fugitivă în timp... Şi nu numai că puritatea nu durează, vai! decât o clipă, dar purificarea, adică singura puritate accesibilă făpturii, este ea însăşi o clipă, o clipă ce soseşte instantaneu, care nu are existenţă, nici consistentă, nici subzistentă şi, la drept vorbind, nu continuă nici măcar o secundă în interval. Foarte fragila, foarte labila puritate nu este o diateză, nici o stare, nici un fel de a fi, nici un «habitus»: ce spun eu? Ea nu *este* niciodată, în sensul cronologic şi mai-mult-decât-cronic al verbului «a fi», dar, ca şi bucuria, ea vine; vine şi pleacă pe dată, vine plecând şi pleacă venind! Ea pare să fie cronică după aceea şi când e deja pierdută, ca urmare a unei iluzii de optică retrospectivă. în valea aceasta a existenţei mediocre, puritatea nu este niciodată altceva decât un apogeu punctual sau, dacă îndrăznim să alăturăm aceste două cuvinte, o *stare de vârf.* sufletul pur este un suflet care stă în echilibru pe vârf, pe vârful lui fin, şi care astfel se găseşte în culmea instabilităţii. Sau, dacă preferăm alte imagini: piscul acesta ascuţit al

culminează mai degrabă, după expresia lui François de Sales, pe piscul suprem al «eminenţei» noastre spirituale[3]. Oare perenitatea acestui maxim nu este chiar prin definiţie o imposibilitate? - Decadenţa instantanee, imediata degenerescenţă a intenţiei pure ţine în primul rând de conştientizare... Dar cum ar putea fiinţa care gândeşte să se împiedice de a conştientiza, de a actualiza toate posibilităţile şi în toate dimensiunile, de a-şi obiectiva stările subiective, de a converti experienţa trăită în spectacol? Conştientizarea sugrumă pe loc îngerul de-o clipă care şi-a dat seama de propria-i sfinţenie. Cel pur seamănă cu un om care a postit şi care, după spovedanie şi împărtăşanie, se întoarce grăbit acasă, fără a privi în dreapta şi-n stânga, ca să se păstreze imaculat, iertat şi curat de orice păcat... Vai! Ispita este mai rapidă decât el: în chiar mulţumirea pe care o simte socotindu-se pur, gândul ascuns impur, complezenţa diabolică i-au luat-o deja înainte. Intenţia vinovată sau suspectă este întotdeauna «pre-venitoare»: doar timpul cât rosteşti monosilaba *Pur,* doar timpul cât te gândeşti la ea, timpul unui murmur mental - şi s-a terminat cu inocentul: n-a mai rămas decât un egoist de rând şi o conştiinţă liniştită, puţin cam prea satisfăcută. Toţi oamenii au vrut cândva să ia de la capăt un început fericit şi I-au stricat diluându-1 sau imitându-se pe ei înşişi; nu mai avem chef de nimic, ceva ne şopteşte că e în cauză doar grija pentru reputaţia noastră: pentru că doar intenţia de a pereniza prima iniţiativă şi inspiraţia iniţială, intenţia aceasta este deja tulbure şi de prost gust. Ceea ce este adevărat despre iniţiativă şi despre invenţie în general nu este mai puţin adevărat despre spontaneitatea generoasă: cine n-a încercat să exploateze, să profeseze sau să prelungească o primă mişcare? Cine n-a deteriorat şi automatizat mişcarea cea bună insistând sau apăsând prea indiscret asupra ei? Elanul primei

puritatea imaginară a sufletului frumos. Prindeţi de păr flagranta ocazie, capturaţi din zbor momentul divin al inocenţei: în curând va fi prea târziu; încă un minut şi cel pur va face pe grozavul, va poza în om pur! De-abia regăsită, candoarea este deja pierdută şi nimeni nu poate, fără a fi ridicol, să se pretindă domiciliat în inocenţă. Numai ideea aşezării pe piscul simplităţii supreme nu este deja o impostură şi o lamentabilă şarlatanie?

Nu numai că puritatea intenţională este o mişcare *instantanee* şi mai mult decât foarte scurtă, dar în plus deteriorarea ei este *bruscă,* adică ea se alterează cu totul, dintr-o dată. A treia ipoteză a lui Parmenide, raţionând asupra ciudăţeniei mutaţiei, confundă într-un singur cuvânt Clipa şi Imediatul: fţ e^ai(|)VT| afrxr| (ţruoiţ axorcoţ xu; eyKa0r|xai ţiexa^u xf|<; Kivf|<7£(b<; xe Kai oxdaeox;, ev xpovto obSevi obaa, Kai etc; xabxr|v 8f| Kai ¿K xabxric; xo xe Kivobpvevov pexd(3aA,Ae,i ¿TU xo eaxavat Kai xo eaxoq KiV£l<T0ai[4]. Şi Aristotel a avut întreviziunea emergenţei infinitezimale: xo e£ai<|>vr|<; xo ev dvaiaOxto xpovto 8id piKpoxrixa e/Vaxav. Ceea ce este adevărat despre schimbare, despre generaţie şi despre moarte, nu este mai puţin adevărat în ceea ce priveşte alterarea morală. Aceasta pentru că Binele este un superlativ nu pentru că e cel mai bun (apicrcov), ci pentru că este singurul lucru absolut bun (dya0ov), bun pur şi simplu, fără altă precizare sau «quatenus»; prin raportare la acest superlativ infinit de fragil şi instabil, orice fisură este o rană mortală... Chiar de la prima restricţie, acest superlativ a încetat de a mai fi superlativ! Oare nu ajunge o singură excepţie, o voce discordantă, pentru ca suprema transparenţă a unanimităţii să cedeze locul dezacordului opac? Regatul impurului începe imediat după pragul purităţii; imediat, albul imaculat a încetat de a mai fi alb - căci griul cel mai deschis este deja un non-alb!

acesta al albului suprem, nu mai poţi decât să devii cenuşiu. Ce fragilă este această «preacinstită şi blândă albiciune a castităţii» despre care vorbeşte Sfântul François de Sales! - Ideea stoică a unei virtuţi mereu întregi şi integrale, fără aliaje sau compromisuri, ar permite oarecum să se rezolve aporiile lipsite de moderaţii ale filozofilor din Megara asupra mutaţiei continue, ele însele înrudite cu aporiile eleate asupra mişcării. De la câte picături în sus otrava poate să omoare? Tot ce se poate spune, fiind vorba despre o progresie scalară, este că dincoace de o anumită limită insesizabilă otrava încă nu este toxică, dar că dincolo de acea limită, ea devine toxică. Fiind vorba despre pierderea inocenţei, nu este decât un singur mijloc de a refiita soriţii şi sofismele înrudite: acela de a spune că omul pur devine impur la cea mai uşoară atingere, la cea mai imponderabilă tangenţă a celei mai mici idei impure; un fir greu de depistat de interes propriu, o urmă greu de dezvăluit de egoism, o minciună minusculă, un imperceptibil gând ascuns de răzgândire, o tentaţie infinitezimală, un consimţământ impalpabil... şi casta conştiinţă şi-a pierdut deja virginitatea, s-a schimbat deja în contrariul ei, printr-o mutaţie instantanee; această trecere este adevărata metabază, eiç *ăXXo* 7ÉVOÇ; un miligram de impuritate sau chiar infinit mai puţin îl face pe cel pur iremediabil impur, şi asta doar prin prezenţa microelementului care, din interior, mineză şi degradează şi face să putrezească splendida alcătuire; ca un mare filantrop ce face un mic calcul din interes, omul mai mult sau mai puţin impur a încetat oricum de a mai fi pur: micuţa idee ce umblă prin capul acesta de mare filantrop ajunge ca să-i ruineze amăgitorul dezinteres, să vicieze şi să strice magnificul edificiu de virtute. Dacă vine cel mai mic calcul să o atingă - iubirea a putrezit de mult! Pentru că o iubire «câtuşi

grijă uşoară ce îi micşorează delăsarea, întrucât e de-ajuns umbra unei neîncrederi ca să o întunece: căci o bănuială infinitezimală este deja o îndoială ucigătoare; căci o mică lipsă de încredere este de la bun început o neîncredere imensă, un cristal fisurat, o credinţă minată, un paradis pierdut! Căci o minciună mică este o mare minciună...Şi, în sfârşit, tot aşa o impuritate mică este o mare şi mortală impuritate... Un nor mic, numai unul, pe azurul limpede al inocenţei, şi s-a terminat cu inocenţa şi fericirea! Puritatea este deci totală şi plenară sau nu este. - Cel impur face ca fiinţa pură să fie impură numai amestecându-se cu ea[5]; nici măcar nu e nevoie de un virus: întrucât cel pur este nuditate perfectă şi absolută vacuitate şi transparenţă suverană, cea mai mică bulă de aer sau opacitate sunt de-ajuns pentru a-i deprecia strălucirea; sau, cu alte imagini: intrusul nu poate fi localizat în fiinţa simplă şi uniformă fără a o fi alterat în mod imperceptibil, fără a o fi infectat şi îmbibat de sus şi până jos printr-un fenomen de totalizare destul de comparabil cu amestecul total al stoicilor. Dimpotrivă, numai prezenţa purităţii nu ajunge ca să-i purifice pe cel impur: fiind un amestec el însuşi în densitatea lui concretă, cel impur rămâne poluat şi amestecat, chiar dacă înglobează o mică enclavă de puritate nealterată; trebuie, deci, ca puritatea să opereze numai prin graţia atingerii ei uşoare şi a farmecului ei. Mutaţia bruscă, fie că este infecţie într-un sens sau purificare în sensul contrar, ţine de categoria evenimentului sau a «saltului calitativ»; suntem tentaţi să considerăm noua calitate ca pe o cantitate infinitezimală, ca să spunem aşa: dar acolo unde cuantumul tinde spre limita lui zero, nu mai rămâne decât zdruncinarea misterioasă şi discontinuă a quodditǎţii; o mărime mai mult decât infinit de minusculă, un cuantum anulat, redus la purul fapt impalpabil că, în general, se întâmplă

motivelor este cel ce justifică scrupulul determinist şi fac libertatea inexplicabilă. In momentul quodditativ, cuantumul ce poate fi măsurat se anulează; şi viceversa, în variaţiile cantitative, Quod-ul este cel care lipseşte: nu se mai poate vorbi de o zvâcnire efectivă, ci numai de măriri şi diminuări; mutaţia se estompează în sânul unei continuări ipotetice. Desigur, putem concepe, chiar în regim alternativ, o contaminare treptată a fiinţei pure de către agentul ce infectează: în acest caz, cel impur este mai mult sau mai puţin impur, după gradul de impregnare şi gravitatea corupţiei. Dar, într-un alt sens, procesul de agravare este el însuşi subaltern din clipa când cel pur este în sfârşit contaminat: un pic mai mult, un pic mai puţin,... ce ne pasă, din moment ce voi vă aflaţi în impur? Pur, eşti sau nu eşti! De aceea puritatea se pierde brusc şi dintr-o dată, chiar dacă impuritatea ce rezultă imediat se agravează mai apoi în mod gradat. Aşa se face că minciunile «mici» şi «mari» sunt egale, formatul propriu-zis al minciunii privind mai degrabă gravitatea consecinţelor sociale şi importanţa sancţiunii. Tot aşa, pentru acela ce pretinde unanimitatea sau nimic, majoritatea şi minoritatea sunt echivalente în nulitate... Sau, ca să folosim limbajul Domnului de La Palisse: atunci când ai devenit impur, chiar imperceptibil, înseamnă că ai încetat de a mai fi pur în mod absolut şi ai intrat în împărăţia fiinţei mediocre şi amestecate; de acum înainte, suntem, oricum, impuri. De fapt, corupţia comportă nişte grade, iar eşalonarea păcatelor veniale şi mortale, a febrelor benigne şi maligne păstrează un sens pragmatic - dar progresia aceasta în intensitate nu schimbă cu nimic esenţialul: numai mutaţia iniţială este decisivă, pentru că ea este prima metabolă, începutul însuşi, şi pentru că începutul, ce consacră trecerea de la pur la impur, nu este un eveniment ca toate celelalte. Numai

r

progresiv printr-un proces secundar: mai mult sau mai puţin impură, din ce în ce mai impură, ea comportă toate gradele acestui amestec indefinit care este, ca să vorbim ca *Philebos,* zona lui dttetpov. Dar alegerea între pur şi impur este o alternativă fără nuanţe sau eşapatorii: aici e imposibil s-o iei pe căi ocolite, să găseşti o terţă variantă între contradictorii, să nu zici nici da, nici ba! Ultimatumului tranşant al Binelui şi al Răului i se răspunde, într-adevăr, cu da sau nu, consimţământul faţă de Rău fiind refuzul absolut al Binelui; un refuz nuanţat, asortat cu *«distinguo»,* cu *«nu, dar»...* şi cu concesii, nu mai este acceptat când singura problemă care se pune est*eAn... annon.* Quid, Quantum, Quomodo şi Quando sunt nişte întrebări categoriale, la care se răspunde prin nişte precizări categoriale: Atâta şi Atâta, Cutare sau Cutare, Asta sau Cealaltă, Aici sau Acolo, Acum sau Mai târziu... Dar Quod, adică efectivitatea *faptului-că,* nu este o adevărată întrebare şi ne impune nişte alegeri în afară de orice posologie şi de orice metretică: Totul sau Nimic! Imediat sau Niciodată! Căci cronologia este, prin raportare la acest imperativ absolut, la fel de ipotetică pe cât este posologia.

Deoarece clipa este apariţie dispărândă, ne va fi îngăduit acum să punem accentul pe momentul pozitiv al apariţiei, ca să restabilim cealaltă jumătate a adevărului. De fapt, Plusul şi Minusul sunt, indivizibil, un singur adevăr. Scânteia este pentru pesimism o lumină ce se stinge: dar, prin chiar acest fapt, ea este brusca ţâşnire a unei lumini, un fulger sfâşiind noaptea... Aşa cum emergenţa primului gând ascuns egoist este, în sânul inocenţei, o mutaţie instantanee şi spontană, tot aşa purificarea este o transfigurare totală şi magică a îndoielnicei închegări; o transfigurare pe cât de bruscă, pe atât de fugitivă; contrariul unui proces scalar sau al unui

I

ordinea-cea-cu-totul-alta. Oare obligaţia categorică de a «face» imediat şi pe loc nu exprimă în felul ei faptul că succesiunea progreselor din calendar sau din orar este un detaliu neglijabil? La fel cum virtutea nu se fracţionează şi nu se dozează cu pipeta, perfecţionarea morală nu se eşalonează de-a lungul unui interval neîntrerupt. Excluzând aşteptarea, evoluţia, acel Din-ce-în-ce- mai-mult cotidian, absolutismul moral ne transportă de la bun început pe planul atemporalului şi al instantaneităţii metapsiho- logice. Astfel, puritatea se regenerează instantaneu, clipa reapariţiei ei fiind, vai! chiar aceea a dispariţiei, iar dispariţia-i fiind, slavă Domnului! însăşi condiţia renaşterii ei, în aşa fel încât apariţia, strălucirea şi dispariţia nu formează decât un singur fulger, o singură clipă în trei clipe. Deoarece puritatea se iveşte dintr-o dată şi nu rămâne niciodată pe loc, se înţelege că ea este imediat împlinită, nu cunoaşte decât un grad: cel mai acut; nu admite decât o singură măsură: maximul; să nu suporte decât o proporţie: sută la sută! Am compara-o lesne cu înţelepciunea stoicilor, ce este şi ea perfectă de la bun început şi nu se dobândeşte niciodată printr-o perfecţionare treptată, nici nu se ronţăie pe bucăţele, şi confundă în aceeaşi reprobare greşelile mici şi păcatele: dar angelismul stoic admitea posibilitatea unei permanenţe obişnuite în înţelepciune şi presupunea în general că virtutea, dobândită într-o clipă, poate dura în interval, că paradisul, regăsit brusc şi fără nici o progresie, persistă mai apoi în mod cronic... Iar noi credem, dimpotrivă, că instantaneitatea şi superlativitatea sunt două aspecte ale aceluiaşi insesizabil nu- ştiu-ce, ale aceluiaşi farmec ambiguu, şi că, dacă acest mister nu suportă aproximaţia şi nici gradaţiile cantitative, e din cauză că el dispare dintr-o dată: caracterul trecător este, paradoxal, forma pe care o îmbracă maximul; pentru că un

că posedă, fără să ştie, o noţiune de rectitudine ce anunţă deja vindecarea; or, vindecarea este chiar sănătatea, după cum purificarea este singura puritate. La jumătatea drumului dintre purismul profesional şi nenorocirea fără speranţă este deci loc pentru o puritate instantanee, ce constă toată din trecerea rapidă de la conştiinţă la conştiinţa nefericită a acestei conştiinţe: mai întâi, din trecerea de la conştiinţa mincinoasă la supraconştiinţa ei, apoi din trecerea de la supraconştiinţă, devenită complezentă, la superconştiinţa ei. Este foarte adevărat că poţi fi în acelaşi timp curat şi impur, pur şi murdar, şi că această mişcare intenţională depăşeşte, în acest sens, alternativa magică dintre pur şi impur... şi totuşi, nu trebuie să fim prea grăbiţi să ajungem la concluzia amfiboliei definitive a binelui şi a răului, la caracterul iremediabil echivoc al judecăţilor de valoare: alternativa lui da şi nu reapare, mai contradictorie ca oricând, în antiteza celor două intenţii inverse şi în necesitatea unei conversiuni radicale pentru a trece de la una la cealaltă; superstiţia dogmatică a Lucrului şi necunoaşterea Evenimentului sunt cele ce ne fac să protestăm împotriva echivocului: căci transformarea este pe cât de imperceptibilă, pe atât de radicală, pe cât de impalpabilă, pe atât de discontinuă. Aşadar, dacă puritatea este echivocă, ea nu este de loc în sensul în care inomabila mixtură de drept şi de nedrept e socotită echivocă: e mai curând în sensul în care momentul semelfactiv şi ireversibil, momentul inconsistent şi inexistent este mereu ambiguu, îndoielnic, supus controverselor. Omul, spuneam noi, nu este un hibrid de înger şi fiară, ci este când fiară şi când înger; sau, mai bine, este îngerul clipei, după cum poate fi fiară într-o clipă; înger într-o fulgerare, fiară într-o trecătoare ocurenţă! Ego şi înger rând pe rând şi nu simultan, el este şi nu este înger, dar devine înger şi încetează să mai fie *brusc* şi *fără încetare,* ca printr-o

diabil: deci omul se află între cele două posibilităţi, totdeauna pe drumul ce duce de la una la alta. Şz *totuşi, sunt pur!* Pur, totuşi, în ciuda a orice... Vocea vocaţiei «cârcoteşte» în noi, paradoxal, ca un protest disperat împotriva evidenţei impurităţii şi ca o sfidare aruncată acestei evidenţe. împotriva a ce protestează conştiinţa aceasta nebună, pe care o orbeşte o speranţă supranaturală? Protestează împotriva timpului ce aduce pubertatea şi ideile proaste şi inevitabila deşteptare; împotriva alterităţii, de asemenea, şi împotriva pluralului din lumea înconjurătoare ce asediază din toate părţile insula preafericită a simplităţii şi a inocenţei. Himere sunt toate! Dacă puritatea noastră ar fi un lucru printre alte lucruri, am putea să ne punem problema de-a o păstra, încordându-ne puterile contra devenirii, rezistând tentaţiilor multiplului, păstrând inocenţa în vată, la adăpost de adulţii impuri: cea mai bună tactică ar fi atunci claustrarea şi reculegerea, în speţă replierea defensivă într-un colţ inexpugnabil al fortăreţei noastre interioare, în donjonul acestei fortăreţe, în cea mai păzită încăpere a donjonului, unde este ascuns Graalul; reculegerea este speranţa ce se ghemuieşte, se face mică-mică şi chiar punctuală ca să scape din timpul şi spaţiul în care armatele ispitei iau poziţie. Cine va lua cu forţa, trecând prin fortificaţii, acest castel Montsegur greu de cucerit al purităţii noastre? De fapt, speranţa nu are ca fundament un minim pe care s-ar baza viitorul, ci mai degrabă un aproape-nimic de pe care existenţa nimicită se relansează şi care face să înceapă miracolul renaşterii; la rându-i, puritatea noastră nu este o mai-puţin-fiinţare, ci o mişcare infinitezimală, care nu este nici fiinţă, nici nefiinţă... O mai puţin-fiinţare ar asigura fără îndoială conservarea sau continuarea latentă a ceva: aşa este moştenitorul unic, pe care se întemeiază toată supravieţuirea, toată persistenţa, toată

r

estompată, dintr-o fractură aproape inexistentă a continuării. Ceea ce este cronic şi se continuă de-a lungul intervalului, nu este, ca în metamorfozele leibniziene, o puritate redusă prin hibernare la o stare minimală sau letargică, este mai degrabă posibilitatea *permanentă* a unei regenerări *instantanee*; iar această potenţialitate, la rându-i, nu este o prezenţă, chiar microscopică, ea este misterul însuşi al supranaturalităţii noastre. Or, dacă omul poate fi alterat, infectat, contaminat la infinit, quodditatea regenerării lui este incoruptibilă.

Momentele discontinue ale purităţii sunt ca nişte puncte de tangenţă ale făpturii cu o lume metaempirică în care nu este chemată să stea, chiar aici în lumea asta: sunt nişte tuşe intermitente prin care atingem, cu vârful delicat al sufletului, această cu-totul- altă-ordine a speranţei sau a nostalgiei. Este adevărat, copilăria rămâne lângă noi ca un martor al paradisului pierdut, pentru că ea *este,* într-un mod substanţial şi cronic, inocenţa însăşi: «O, copilărească grădină a inocenţei!», izbucneşte Charles van Lerberghe în *Cântecul Evei:*

Grădină închisă, atât de misterioasă,
Cu porumbei, căprioare, îngeri,
Şi vegetale ciudate,
Cu florile-i din primele timpuri...

Dar tocmai copilăria este pură, cu condiţia să n-ai habar. Cât despre adult, acesta ar fi permanent conştient de puritatea lui... dacă ar fi pur el însuşi: dar tocmai nu mai este! Căci, aşa cum fericirea devine îngrijorată... şi nefericită de îndată ce se gândeşte la sine, tot aşa conştiinţa de a fi pur devine imediat o complezenţă impură, afectare suspectă, interesată împăunare cu virtuţi. Numai de n-ar afla prea repede despre puritatea lui, cel pur! Mai întâi copilul, care e pur fără s-o ştie şi atâta timp cât n-are habar; apoi adultul, care concepe puritatea, o

forţa? Metafizic vorbind, conştiinţa majoră şi inocenţa minoră sunt echivalente... Adultul ar vrea să completeze unilateralitatea copilăriei prin unilateralitatea lui complementară de adult conştient: ar vrea ca în acelaşi timp să fie şi să aibă, în acelaşi timp să fie şi să ştie, să fie puritatea întruchipată şi în acelaşi timp să posede conştiinţa acestei purităţi; ar vrea să cumuleze totul, fără să trebuiască să aleagă; să fie pur şi să-şi ofere propria puritate ca pe un spectacol; să fie ca subiect şi să se posede ca obiect; prin conştientizare, să facă să survină toate posibilităţile, prin conştientizare să existe în toate dimensiunile. Vai! Pe planul continuării, făptura nu poate eluda dilema unei conştiinţe impure şi a unei purităţi inconştiente. Dilema aceasta nu este lipsită de legătură cu neputinţa lui *a avea,* a unui *a avea* ce oscilează disperat între coincidenţa ontică unde el expiră şi posesiunea indiferentă, unde lâncezeşte, şi nu mai ştie la ce să aspire. Ironică alternativă, iritantă fatalitate! Ca prin efectul unui comutator ingenios, conştiinţa alungă puritatea, iar puritatea dă afară conştiinţa. Prin ce tertipuri vom trece de obstacolul acestei disjuncţii exclusiviste, ce obligă conştiinţa şi coincidenţa substanţială să se expulzeze una pe cealaltă? Nu prea există procedee pentru a eluda în permanenţă sau pentru a truca jocul de balanţă al alternativei: *a priori-vl* fini- tudinii, ce grevează condiţia noastră, ne-o interzice. Dimpotrivă, este posibilă o spontaneitate-fulger, ce ne permite să cumulăm inocenţa şi conştiinţa în străfulgerarea clipei; într-un aproape nimic al duratei, făptura transcende alternativa. Dar făptura ar vrea ceva mai mult: ar vrea să poată transcende Alternativa acestei alternative, să perenizeze sinteza efemeră a conştiinţei şi a inocenţei, să continue clipa în interval; ar vrea să aibă, de fapt, toate avantajele în acelaşi timp, chiar şi pe cele mai contradictorii şi pe

Dacă pentru dieta noastră zilnică renunţăm la aceste cazuri-limită, la aceste sublime ipostaze metafizice pe care Charles van Lerberghe le-a întrupat în persoana Evei şi Rimski-Korbakov în casta figură a Fevroniei, dacă ne mulţumim cu clipa care, cel puţin ea, nu ne este refuzată, dacă puritatea-la-minut ajunge pentru ambiţia noastră, atunci poate că vom avea o fericită surpriză: puritatea intenţională o vom găsi, cu surprindere, lângă noi, posibilă şi renăscând în orice clipă, şi tocmai atunci când ne aşteptam cel mai puţin; asemenea lui Dumnezeu, ea fuge de cei ce o caută imperios şi îi răsplăteşte pe aceia care şi-au pierdut orice nădejde... Nu era deloc nevoie să batem câmpii sau să întrebăm trecutul prenatal ori viitorul îndepărtat ce anume ne rezervă umilul prezent al vieţii cotidiene; nu era nevoie deloc să smulgem de pe un firmament metafizic ceea ce oricum era dat, ca bună voinţă sau bună acţiune, înăuntrul căutării înseşi; 0O)TO ţtev OUK COTepXeTtOjiev, raDppco Se 7toi coteaKcrnouţiev, spune Platon despre dreptate[7]. Noi, maniacii căutării contorsionate, semănăm cu zăpăcitul ce-şi caută peste tot ochelarii, avându-i pe nas. Această puritate neprevăzută se găsea pur şi simplu în conştiinţa dureroasă de a fi non-pur, tot aşa cum, după Descartes, gândirea se găseşte în îndoială şi-i imanentă acestei îndoieli ce o manifestă pe măsură ce crede că o distruge. Aşa cum harul mântuirii vine atunci când noaptea e cea mai adâncă, şi numai când disperarea noastră este sinceră, tot aşa cel impur se descoperă dintr-o dată pur, în clipa când totul pare pierdut şi doar cu condiţia ca sentimentul vinovăţiei să-i fie serios, în ultimul moment, Alcest din Euripide este graţiat de zei. în clipa supremă, Dumnezeu îl scuteşte pe Avraam de sacrificiul atroce. Asta nu înseamnă că suferinţa ar avea, precum focul purificator al catharticii, nişte virtuţi dezinfectante: mai degrabă

într-o oglindă şi nişte distracţii pentru conştiinţe impure. Dacă Avraam ar fi contat pe intervenţia îngerului şi pe miraculoasa surpriză a berbecului şi dacă ar fi făcut un calcul interesat, ce nume ar trebui să dăm acestei comedii a sacrificiului? - Inocenţa ce naşte din nenorocire are întotdeauna ceva violent şi negativ; or, există o inocenţă mai spontană şi mai pozitivă: această inocenţă este inocenţa izvorâtă dintr-o legătură cu adevărat tranzitivă cu celălalt, inocenţa aceasta este puritatea dintr-o relaţie în care Celălalt reprezintă scopul purificator al Aceluiaşi. Pentru ca «harul» să lucreze, spuneam noi, cel disperat se va păzi să tragă cu ochiul la propria-i disperare; «harul» lucrează când stăm cu spatele, ca în cuvintele lui Claudel despre Animus-şi-Anima; «harul» lucrează..., dar sst! Uitaţi asta pe dată, pentru că nu ne dă voie s-o ştim. Nu trebuie să tragem cu ochiul... Dar ce trebuie să privim? Acum înţelegem: trebuie să ne privim în faţă partenerul, drept în ochi, şi să nu ne gândim decât la el: iată vocaţia afirmativă prin excelenţă; a interzice viziunea oblică şi indirectă înseamnă să ne reamintim că tropismul altero-centric este condiţia oricărei purităţi; nu corelatul este făcut pentru relaţie, ci relaţia are drept unică raţiune de a fi şi conţinut unic corelatul: această magnetizare exclusivă prin prezenţa cuiva, prin existenţa a ceva, nu menţine oare inocenta relaţie în starea de ingenuitate care, pentru orice om, rezultă din eferenţa plină de graţie şi din uitarea de sine? Şi se poate şi mai mult: în deschiderea aceasta spre alteritate, puritatea-fulger, puritatea-scânteie îşi regăseşte amplitudinea şi strălucirea şi dilatarea generoasă pe care acel aproape-nimic al clipei părea să i le refuze. Totul e pur pentru cei puri, îi scrie Sfântul Pavel lui Tit[8]: raxvxa tcaGapa xot<; icaGapoTc; xoîc; Sé ţieţuappevou; KOCÍ **á7Úaxoi<; ofiSév KaGapóv..., aşa cum, după Platón, în mod**

cărei întreagă vocaţie constă în a merge direct spre non-eu şi spre alogen, nu mai are de ce să se teamă de molipsire şi nu trebuie să-şi mai asigure profilaxia; o puritate ce constă din această singură mişcare nu are nevoie de atâtea precauţii! Aşa este Erosul pe care ni-1 descrie Diotima: pentru el amestecul nu mai este promiscuitate, ci îmbogăţire şi intensificare. Şi nu numai că puritatea aceasta pe de-a-ntregul absorbită în intenţia ei altruistă nu se mai teme că se murdăreşte la atingerea cu cei impuri, dar ea îi purifică venind la ei şi îi face să ia parte la lumina ei. Căci puritatea, care este mişcare, este şi purificatoare, aşa cum libertatea este eliberatoare; puritatea le dă celor ce o înconjură dorinţa de a fi puri: ea se propagă nu ca murdăria

3. Iubirea pură

în Erosul platonician, vom regăsi în mod paradoxal anumite mărci caracteristice ale inocenţei. Aşa cum ni-1 descrie preoteasa Diotima, Eros nu este, ca Erosul lui Agathon, un zeu imaculat, curat şi pur, pieptănat şi aranjat, ci e murdar şi are părul vâlvoi: zeul acesta hirsut umblă noaptea şi, în mod vădit, nu se teme de promiscuităţile existenţei de mijloc, nici de întâlnirile triviale. Nimic din puritatea ascetică şi fobică, ce încă este un ideal în *Phaidonl* Eros nu prea are grijă să-şi pună pielea albă la adăpost de miasme şi habar n-are de complexul orfic al smârcului. Are altceva de făcut! Când Platon îl numeşte Saiţuov, demon, trebuie să înţelegem prin aceasta nu atât o fiinţă intermediară, ci un mijlocitor; sau, mai bine, Intermediar încetează să mai desemneze un locuitor al zonei mijlocii, semi-zeu şi semi-om, un hibrid sau un terţ: acest medium, spuneam noi, nu este o fiinţă mediană; acest medium nu-şi are sălaşul în spaţiul dintre două lumi, iar acea ţieaoirn;, virtuoasa mediocritate aristotelică, îi e atât de străină, încât el ar reprezenta mai degrabă

operator: el nu mai stă la mijloc, ci traversează un loc de trecere. Pascal spune, ca şi Platon, că omenescul umple intervalul[9], dar adaogă în *Banchetul* că omul are o mişcare de «du-te-vino». Intermediarul daimonic îşi regăseşte aici funcţia de sinteză[10], funcţia dinamică, funcţia erotică, adică aceea de a pune în legătură. Cu atât mai puţin intermediarul daimonic nu este un mijlocitor oficios sau un codoş profesionist, un soi de agent de transmisie specializat, ca napoletanii intriganţi, în negocierile galante şi în dusul mesajelor ce îi vor împăca pe îndrăgostiţi: fiecare făptură este, pentru ea însăşi, Eros; şi Eros însuşi doreşte şi tânjeşte şi se străduieşte; Amor nu este un vagmistru nepăsător, ce împarte scrisorile celorlalţi, ci este dorinţa umană considerată în elanul ei spre divin şi în nostalgia imortalităţii; este un suflet ce se înalţă cu de la sine putere spre o cu totul altă ordine. Cu condiţia de a interpreta mitul ca pe o personificare alegorică, putem deci spune că acest foarte zelos şi activ ministru al relaţiilor teantropice pune în legătură divinul şi umanul, însufleţeşte dialogul[11] oamenilor cu zeii, instituie o eţuAloc SuxAeKioq între unii şi ceilalţi: zeilor le transmite doleanţele şi petiţiile oamenilor, oamenilor le aduce favorurile zeilor; el este principiul industrios al schimburilor (âţl0l(3al) şi al negoţului roditor, şi întru aceasta este un pic «ermetic»[12]. în sfârşit, până la empireul esenţelor nu este numai un urcuş drept, unilinear şi ireversibil; este şi un dus- întors, sunt relansări perpetue şi zbateri alternative: mişcarea dialectică se întoarce din drum, atingând culmea. Analogia verticală se complică cu o mişcare vibratorie. *Phaidon,* dialog thana- tologic, medita asupra morţii ce dezleagă legăturile trupului cu sufletul şi promitea sufletului ieşit din trup o puritate glorioasă: meditând asupra iubirii, *Banchetul* se ocupă înainte de orice de reînnodarea legăturilor ce-i unesc pe oameni şi asigură perpetuarea vietii: asa cum în *Politicul* va fi

amfibolia originilor lui Eros explică de ce el nu este nici fericit, nici nefericit: fiul Peniei nu poate fi fericit deoarece este deposedat, lipsit de toate, deoarece neajunsurile şi nemulţumirea lui sunt soarta lui, deoarece el reprezintă contrariul fericirii îmbuibate şi al sufletului frumos satisfăcut din plin; dar fiul lui Poros nu este nici nefericit, deoarece starea aceasta de aporie nesatisfăcută este şi o pasionantă căutare a imortalităţii! T6 Slţioipov ocivco, spunea Eschil la sfârşitul *Rugătoarelor.* Cel ce este intermediar între Sophia divină şi neştiinţa omenească nu poate fi decât «filozof»; cel ce este intermediar între fericirea plină de beatitudine a zeilor şi mizeria oamenilor, cel ce este în acelaşi timp fericit şi nefericit nu poate fi decât voios; cel ce nu este nici frumos, nici urât, este pe de-a-ntregul dorinţă şi, în sfârşit, cel ce nu este nici Fiinţă, nici Nefiinţă, este pe de-a-ntregul ocupat să Facă: să arătăm în ce fel aceste patru ambiguităţi se rezolvă în puritate şi în ce fel a patra este cheia tuturor celorlalte.

În zadar puritatea este o transparenţă superlativă, incoloră şi indescriptibilă, în zadar puritatea realmente trăită de om se reduce la dimensiunile unui aproape-nimic infinitezimal, momentele concrete ale acestei purităţi nu sunt, prin aceasta, mai puţin calitativ neasemănătoare, după cum nu se aseamănă între ele tonalităţile intenţiei. Există, totuşi, ceva comun pentru intenţia gnostică, adică *Intuiţia,* pentru intenţia poetică, adică *Inspiraţia,* pentru intenţia drastică, adică *Libertatea,* ceva prin care toate trei sunt pure: toate trei sunt pure în măsura în care participă la eferenţa gratuită a *Iubirii,* care este intenţie pur şi simplu, intenţie prin excelenţă, singura intenţie pură; urmând pilda purităţii iubitoare, aceste trei inocenţe ignoră unda secundară a refluxului care, dublând intenţia primară şi repliindu-se asupra ei, i-

este şi un fel de extaz; ea nu are habar de prejudecăţile, asociaţiile, amintirile ce vin să contracareze identificarea noastră cu datele obiective şi ne trimit înapoi la noi-înşine. Un alt nume al acestei clarviziuni extatice şi halucinatorii este realismul, care ne conferă, pe dată, o putere aproape supranaturală de a nu gândi la noi înşine. Geniul poetului, a cărui întreagă vocaţie este să «facă», curajul eroului ce purcede dintr-o decizie hiperbolică a libertăţii sunt de asemenea pure, în măsura în care exclud orice *retroacţiune*; iată de ce creaţia lipsită de recul, actul poetic fără repercusiune, activitatea fără pasivitate indusă evocă în mintea noastră puritatea Absolutului: oare Actul pur nu se găseşte la limita acestei eferenţe pur gratuite şi absolut pozitive? Nu se întâmplă ca artistul să atingă întotdeauna limita aceasta: semi-zeul, sfertul-de-zeu al poeziei atinge uşor, printr-o tangenţă intermitentă, o puritate creatoare care, la Dumnezeu, ar fi continuă. Şi la fel se întâmplă cu curajul pe care nu-i contrariază, spre a-i neutraliza, gândul ascuns al fugii, gândul de a fugi înapoi: căci contracurentul fricii instinctive şi al panicii-reflex, în acelaşi timp în care ne duce îndărăt, departe de pericol şi de aventura ce va să vină, provoacă refluxul voinţei spre adâncurile trecutului biologic; pe de o parte, omul înspăimântat dă înapoi, întoarce spatele aventurii pe care ar trebui s-o înfrunte din vocaţie; pe de altă parte, cel impur, aflat în ghearele debandadei şi ale confuziei, se repliază pe Sine, adică se refugiază în noaptea primitivităţii lui.

Inocentă, în sfârşit, dincolo de orice inocenţă, pură în sfârşit şi mai ales dincolo de orice puritate, pură este iubirea ce nu admite nici măcar un strop de *retroversie* egotropică. Mai mult chiar decât sufletul, iubirea dă purităţii valoare şi raţiune de a fi: căci ea este mişcare, şi nu substanţă. Puritatea ei nu este deci aceea a unei fiinţe pure de orice ingredient

cazurile, devine infinit de preţioasă când este pură; mai bine: adevărata iubire fiind prin definiţie iubire foarte tandră, foarte gratuită şi pur dezinteresată, adică fără nici un amestec de interes propriu, adevărata iubire devine pentru noi modelul, limita şi norma oricărei purităţi; căci numai la adăpost de amestecuri dobândeşte ea densitatea supremă şi intensitatea pasionată. Dar ce spun? La contactul cu iubirea, pentru care ea este întrucâtva un atribut privilegiat, puritatea la rându-i redevine bună şi frumoasă, categoric bună şi absolut frumoasă. Inocenţă este numele ei. Inocenţa nu este numai starea unei inimi pure, al cărei adjectiv calificativ, epitet suplimentar şi accidental ar fi puritatea: puritatea este esenţa însăşi a inocenţei, forma şi conţinutul ei totodată - şi viceversa, inocenţa este puritate pe de-a-ntregul; inocenţa este puritatea prin excelenţă sau, mai bine, este puritatea însăşi, *ipsa,* şi transparenţa însăşi; inocenţa este ipseitatea purităţii şi inima acestei purităţi; inocenţa este deci puritatea ca virtute. Iubirea, izvorul oricărei valori, se găseşte în acelaşi caz ca şi unicitatea personală. Spuneam: raritatea face să crească preţul lucrurilor... cu condiţia ca lucrurile să fie deja preţioase prin ele însele. Dar haecceitatea ipseităţii nu este numai rară, nici doar rarissimă: ea este, la limita existenţei şi a inexistenţei, un «hapax» monadic, acel ceva din care nu există decât un singur exemplar pe lume şi care se întâmplă o singură şi unică dată în toată eternitatea, ceea ce este în acelaşi timp «hapax» în univers şi *semelfactiv* sau *primultim* în istorie. Acest vârf fin şi extrem al rarităţii rarissime, această unicitate supraacută a unei monade aproape inexistente (dar încă existente) şi, prin urmare, tangente la nefiinţă (pentru că ea este ultima fiinţă imediat înainte de ne-fiinţă), este poate un alt nume pentru puritate: pentru că unicitatea este acel ceva prin care monada

izvorul tuturor valorilor să nu aibă o valoare infinită? Există totuşi o diferenţă între aceste două superlative: unică în genul ei, persoana este unică deja în orice moment şi în orice caz, şi chiar fără alte pretenţii la originalitate; cât despre puritatea imaculată, aceasta este mai degrabă o dorinţă, sau o nostalgie. Am putea spune că iubirea este mişcarea pură prin care unicul tinde paradoxal spre simplitatea nudă, identificându-se cu un altul. Sfântul Pavel, vorbind cu Timotei despre milosârdia ce purcede dintr-o inimă pură, oqwrr| ¿K KaGapaq Â.aq5iae A scosese deja în evidenţă raportul privilegiat al purităţii şi al iubirii... Iubirea pură (iar iubirea poate fi altfel decât pură?) este puritatea însăşi, puritatea iubitoare! Spre deosebire de purismul verist şi de toate purismele puritane, purismul iubirii este singurul care corespunde unui imperativ necondiţionat, fiind înţeles că mişcarea iubirii, dacă e sinceră, vizează întotdeauna prezenţa cuiva.

Mişcarea către puritate este puritatea însăşi: pentru om, nu este altă puritate decât iubirea. Este ceea ce avea să arate cu o admirabilă intransigenţă teoreticianul extremist al Purei iubiri: iubirea pură, aşa cum o concepe Fenelon, nu este la nici un nivel neutralizată de reapariţiile interesului propriu, nici frânată în vreun fel de contra-curentul filautiei; egoismul aferent ce refluează asupra altruismului eferent complică, prin intenţia lui inversată, intenţia simplă şi directă a iubirii şi îi murdăreşte transparenţa limpede. Duplicitatea, triplicitatea, opacitatea ipocriziei vin dintr-o subintenţie egoistă, pe care altruismul persistă să se înscrie prin supraimprimare; se ştie cu câtă luciditate nemiloasă La Rochefou- cauld se consacră descurcării complexului astfel format. Să numim Răzgândire această mişcare secundară şi reactivă ce refulează spre ego spontaneitatea oblativă a iubirii. La fel

este deci, prin raportare la dezinteres, un adaos impur, ca frica retrogradă prin raportare la curajul progresiv; cel fricos dă înapoi, departe de duşmanul pe care trebuie să-i înfrunte, iar egoistul departe de prietenul pe care trebuie să-i iubească: la urma urmei, amândoi sunt nişte dezertori. Aşa cum asaltul valului este curmat de refluxul valului precedent, tot aşa elanul generos al iubirii pure este curmat de refluxul interesului şi al egotropismului. Curajul este o inocenţă, aşa cum sinceritatea este o inocenţă, aşa cum inspiraţia şi intuiţia sunt nişte specii de inocenţă; toate exclud unda centripetă a «reflecţiei» , toate seamănă cu cristalul transparent despre care vorbeşte Henri Bremond în capitolul despre Renty[16]. Totuşi, inocenţa iubirii este pură, de o puritate şi mai supranaturală, de o puritate perceptibilă deja în mila naivă şi în fracţiunea de secundă în care mila aceasta nu s-a conştientizat pe sine însăşi. Celălalt, pe care intuiţia şi inspiraţia îl vizează, nu este în mod necesar prezenţa unei persoane, ci poate fi şi existenţa unui lucru. Iar cât despre eroism, dacă ne dă curajul să bravăm moartea, el nu are vreo preferinţă în mod expres sau direct, faţă de persoana pentru care trebuie să murim. Putem să ne devotăm fără să iubim, după cum putem da fără a iubi, din generozitate şi supraabundenţă donatoare. Or, există o diferenţă extremă între a muri pentru celălalt, în general, fără a şti pentru cine, şi a trăi pentru cineva, a trăi pentru cineva pe care-i iubeşti până la moarte, a trăi şi a muri din iubire: devotamentul orb faţă de aproapele tău stă la baza simplei *abnegaţii,* pe când devotamentul a cărui singură intenţie este iubirea şi al cărui singur scop este cel iubit se numeşte *sacrificiu.* Deoarece abnegaţia este înainte de toate o negare de Sine, afirmarea celuilalt nu este implicată în aceasta decât în mod mijlocit sau secundar, şi întrucâtva printr-un noroc neaşteptat:

pierde. Sacrificiul nu vrea moartea de dragul morţii, ci moartea de dragul vieţii: el vrea moartea-proprie ca pe un mijloc tragic şi absurd al vieţii. Şi nici nu se resemnează, murind, la un rău necesar, nu-şi spune că-i un rău mai mic, ci vrea laolaltă, cu o singură voinţă pură şi diafană, moartea şi viaţa, şi viaţa în moarte; el «asumă» în bloc şi instantaneu propria-i moarte cu viaţa fratelui său. Aici, mortificarea înseamnă vivificare. Aceasta este voinţa serioasă, *voluntas seria et pura* despre care vorbeşte Leibniz[17], voinţa întreagă fără gânduri ascunse sau dorinţe ascunse, pura voinţă globală a scopului pur şi a mijloacelor impure; pe lângă această economie a marii voinţe translucide, purismul apare ca o veleitate, şi o semi-voinţă, ca o voinţă de doi bani şi chiar uneori (s-o mai spunem?) ca o perfidă ne-voinţă: căci o voinţă prea «pură» nu este decât o rea voinţă. Dincolo de sinuciderea sterilă, ce aleargă în întâmpinarea neantului, adică în întâmpinarea a nimic, dincolo de medierea discursivă şi de raţionamentul laborios ce conchide fără convingere la trista necesitate de a muri, dăruirea de sine

4. Inocenţa şi drumul cel drept

Merită să fie reţinut un cuvânt al Diotimei, în care se citeşte clar intenţia extatică şi tranzitivă a inocenţei: ''iTiţ^[18]. Mergând, alergând după aventuri sau vânându-le, Eros este înainte de toate *cel-ce-merge*| întins spre înainte şi parcă halucinat, el merge fără să se uite nici la dreapta, nici la stânga, nici în spate, fără să se întoarcă sau să se oprească, fără să-i pese de stropii de noroi: vagabondul acesta, descurcăreţul acesta mereu pe drum urmăreşte nu ştiu ce. Aşa este apa simplă şi limpede, apa vie despre care vorbeşte Charles van Lerberghe şi din care căprioara şi turtureaua se adapă:

Tu care treci si te duci, fără încetare,

Asemeni principiului fluid al circulaţiei universale, cel ce *merge* nu are timp să *fie* şi ignoră existenţa sedentară. Nici frumos, nici urât şi, de fapt, după exemplul lui Socrate, mai mult urât decât frumos, el ignoră complezenţa sau cochetăria care este o oprire a conştiinţei, adică o conştiinţă-de-sine imobilizată în morfologia-i statică şi trăgând cu ochiul la propria-i formă. Acţiunea ne restituie inocenţa. Acţiunea inocentă este aceea care contrariază stupida înclinaţie a conştiinţei de a face pe grozava, de a închide cercul şi de a se rotunji în satisfacţia de a se şti pură; fluxul acţiunii sparge oglinda în care sufletul cel frumos îşi contemplă imaginea, trece prin tot ceea ce ar reflecta, ar răsfrânge, ar refula mersul nostru tot înainte şi ar trimite eul la sine însuşi; dar, dacă stânjeneşte atitudinile incipiente ale eroului gata să se admire pe sine şi să pozeze pentru posteritate, el împiedică în egală măsură ruşinea oblică şi împotmolirea în griji laterale. Cel ce merge este şi cel ce *face* şi care nu e nici fiinţă (deoarece existenţa este produsul său) nici nefiinţă (pentru că trebuie să existi ca să creezi). Cel inocent nu ştie, dar face; sau, mai bine, ştie ce face, dar nu ştie *că* face; el nu cunoaşte efectivitatea intenţiei lui pasionate şi cu atât mai puţin posedă cunoaşterea secundară a acestei cunoaşteri. - Dar facerea ar fi indiferentă dacă nu s-ar reduce la o mişcare de iubire. Ceea ce-i lipsea Erosului platonician nu era dinamismul, ci dragostea duioasă; era faptul de a iubi pe cineva cu adevărat. Dar iată unde anume a iubi şi a face apar ca mergând în acelaşi sens. Iubirea, care o ia înainte, este absorbită trup şi suflet în fecunda lucrare a zămislirii; or, zămislirea înseamnă afirmarea unei alte fiinţe; iar dacă facerea, în general, sau 7tolr|cn,c; este o trecere £K iot) ţtr| ovxoc; eic; xo ov[19], am putea spune la fel de bine: iubirea este absorbită în lucrarea profundă a poeziei. Căci iubirea este un fel

iubeşte şi pe cel iubit, inocentul ar fi doar inconştient, iar cel ingenuu n-ar fi decât un naiv; fără iubirea care îi dă luciditatea, inocenţa ar risca să poarte ochelari de cal. Putem spune că punctul de vedere al iubirii platoniciene, în măsura în care această iubire este un «a face» întreprinzător, o naştere şi o procreaţie poetică, a fost punctul de vedere nu al iubitului (eptoţievov), ci al celui ce iubeşte (âpoîv)[20]: în acest sens, iubirea pură este iubirea activă, fără nici un amestec de amor-propriu, de complezenţă sau de narcisism; iubirea cea virilă, care iubeşte, *amor amans,* **este aceea care, spre deosebire de Agathon, nu este deloc un lucru iubit, un obiect îndrăgit sau o păpuşă de lux. Dar (ceea ce revine la acelaşi lucru) cel ce iubeşte nu este sincer decât pentru că cel iubit este unicul lui scop: iată cât este de strânsă legătura celui iubit cu cel ce iubeşte. Pentru spectatorul ce priveşte ca martor, iubirea aceasta este (în sens subiectiv)** *iubirea celui ce iubeşte,* **iubirea cu care iubeşte un îndrăgostit, iubirea pe care el o simte; dar pentru subiectul implicat într-o legătură, această iubire este (în sens obiectiv)** *iubirea celui iubit,* **iubirea pe care cel ce iubeşte o poartă celui iubit: din primul punct de vedere, o iubire absolută fără obiect iubit; din al doilea punct de vedere, un iubit în sine, fără nici un subiect care să-i iubească! Conjuncţia acestor două unilateralităţi simetrice şi complementare - capete fără trup şi trupuri fără cap - ar explica fără doar şi poate intenţia pasionată şi inseparabila solidaritate a unei duioşii nesfârşite şi a unei fiinţe dragi în chip absolut. Fenelon recomandă îndrăgostitului să iubească nu** *ca să iubească,* **ci** *pentru fiinţa iubită: amare amatum* **şi nu** *amorum* **- iubirea fiind făcută nu pentru a se iubi pe sine cu o iubire avortată şi contra naturii, cu o iubire ruşinoasă, cu o iubire încrâncenată, ci ca să-ţi iubeşti iubita cu o iubire împlinită; iubirea ce se întoarce la sine, închizând cercul, este o ratare sumbră a iubirii, dar subiectul**

să dormim, să respirăm şi chiar să trăim; în cinstea lui, încetăm să mai existăm... înainte de a renaşte în el; acceptăm să suferim de suferinţa lui, să ne bucurăm de bucuriile lui, să vrem cu voinţa lui şi să existăm în locul lui; ieşim afară din noi înşine, murind pentru ego; eul nu mai are alt sine decât pe aproapele lui; răpit sieşi prin efectul acestei simpatii extatice, eul vrăjit transcende principiul identităţii. Acest altul care a devenit şinele eului, este persoana a doua: Tu, obiectul alocuţiunii imediate, direct interpelat sau invocat este într-adevăr primul Celălalt, prima ipseitate afară de mine, care să nu fie eu; persoana numărul Doi, monadă străină şi, într-un sens, nesfârşit de îndepărtată, este aşadar, într-un alt sens, cea mai apropiată, căci ea este punctul de tangenţă a două univesuri, universul non-eului şi universul eului. în mod instantaneu şi printr-un fel de magie telepatică, eul ieşit din fire coincide pe loc cu acel Tu şi se topeşte în el; căci în loc să devină cu totul altul prin alterare, cum se întâmplă în cazul schimbărilor temporale, ego-ul enucleat de egoitatea lui devine celălalt în persoană, rămânând fizic el însuşi, se identifică cu o persoană existentă, fără a reduce distincţia numerică a persoanelor, deoarece fiecare monadă, luată în parte, continuă să trăiască în sine şi în legătură cu sine; aşadar, îndrăgostitul există de două ori în acelaşi timp. Inima mea, «ce bate doar pentru tine» (aşa se spune), continuă să bată pentru mine! Dar, pe de altă parte, iubirea celei dintâi persoane pentru a doua este cu adevărat, şi în ciuda proximităţii spaţiale, un influx la distanţă şi prin vidul metafizic ce desparte ireductibil două absoluturi; pasarelă aruncată de la un univers la altul într-o lume sfâşiată, mişcarea iubirii creează unitatea dublă de neînţeles care este Noi. Chiar şi mai mult: intenţia iubirii este ambiguă, pentru că ea nu este nici fiinţare, nici nefiinţare, dar nu este nici ambivalenţă: raportul de la Eu la Tu este un raport

reconstituie formele pe care vandalismul violent le-a distrus... Tot aşa procedează iubirea. Recunoaştem o iubire apocrifa prin aceea că, pretinzând că iubeşte pe oricine, pe un om oarecare, pe domnul Cutare, ea se adresează celuilalt în general şi nu se adresează nimănui; sau, mai bine, după exemplul generozităţii anonime, ea *nu este adresată*: filantropia universală, care iubeşte pe toată lumea, adică nu iubeşte pe nimeni, seamănă mult cu violenţa informă şi abstractă. Dimpotrivă, iubirea pură, intenţie preferenţială şi predilecţie determinată, se adresează unei persoane anume pe care o tutuieşte, o strigă pe nume, şi care-i este seamăn prin excelenţă. A iubi pe cineva în general, «a iubi» pur şi simplu şi în mod intranzitiv, a iubi fără a şti pe cine şi fără a putea desemna haecceitatea a ceea ce iubeşti, oare asta nu înseamnă să- ţi iubeşti propriul ego? Iubirea fără complement direct este o floare a retoricii, tot aşa cum voinţa care vrea totul în general, voinţa fără lucru voit este o veleitate sau pur şi simplu o rea voinţă, o subvoinţă de sabotaj.

Acesta este, deci, drumul cel drept înspre lucrările iubirii, ΤΟ opGcocţ £7U ΤΟC epomKa ievai[21], drumul care, după Diotima, trece prin nişte etape succesive, dar, în ultimul moment, îşi găseşte ţelul dintr-o dată; se înalţă treptat (¿(|)ec,r|q), ajunge dintr-o dată (¿^alpvrii;)...

> ***Eu sunt copilăria lumii.***
> ***Şi tot ceea ce începe;***
> ***Tot ceea ce merge spre un ţel clar,***
> ***Cu ochi plini de lumină.***
> ***Tot ceea ce urcă şi se-nalţă...***[22]

Aşadar, omul îşi regăseşte inocenţa atunci când regăseşte «direcţia mersului» şi când se supune vocaţiei fireşti a mişcării, care înseamnă a merge şi a progresa. Este adevărat că acest drum poate cere sacrificii sfâşietoare şi încercări cumplite... Cumătră

nu va fi o intenţie pură decât dacă această mişcare este o mişcare de iubire. Am spune fără preget: inocenţa regăsită este o repunere la loc a tot ceea ce excesul de conştiinţă a răsturnat sau a pus de-a curmezişul, adică în sens invers faţă de libertate, de timp şi mai ales de eferenţa caritabilă. Cel inocent abundă în sensul normal al vocaţiei sale, îi confirmă şi ratifică orientarea în loc să o răstoarne. Să precizăm, totuşi: cel ce merge în sensul vocaţiei sale, merge în sens invers faţă de starea lui naturală sau în răspărul tendinţei şi, din acest punct de vedere cel puţin, urcă în contra curentului; şi viceversa, cel ce merge în sensul înclinaţiilor sale, respectând geotropismul şi gravitaţia firii sale, întoarce spatele vocaţiei; asemenea cuiva care se teme să dea asaltul şi preferă să fugă. Bunăoară, omul este un biped făcut ca să stea drept şi nu ca să rămână ghemuit: de aceea, puritatea trezeşte foarte firesc imaginea verticalei şi a poziţiei drepte, a înălţimii şi a levitaţiei. Omul are ochii în faţă ca să privească înainte, braţele flexibile ca să se apere de pericol, picioarele ce se pot îndoi, dar nu pentru a merge înapoi, ferindu-se şi evitând contactul, ci ca să meargă înainte, în întâmpinarea celuilalt. Cine va face primul pas? Cine o va lua înaintea aproapelui, printr-o iniţiativă pre-venitoare? în sinceritatea înfruntării curajoase, totuşi, intenţia este mai mult ofensivă decât cu adevărat oblativă şi iniţiativa însăşi, ca la război, poate avea un sens agresiv: pentru că a o lua înainte nu înseamnă, neapărat, a face avansuri! Numai iubirea poate da acestei inocenţe puritatea intenţională: căci, fără ea, mişcarea înainte nu ar fi decât o metaforă spaţială, iar spontaneitatea o orientare lipsită de suflet. Acela care, o dată ce a pus mâna pe plug, se uită îndărăt (PÀéraov eiç TOC Ô7UGG))[24]**, spune Evanghelia după Luca, nu este copt pentru împărăţia lui Dumnezeu. Dacă Orfeu n-ar fi întors capul, ar fi păstrat-o pe**

ca în *Maximele Sfinţilor* şi ca François de Salles; ceea ce înseamnă mai întâi: zi după zi, mergeţi pe drumul vostru fără să vă pese de ciorovăieli, fără să auziţi lătratul potăilor şi în totală nepăsare faţă de orăcăitul invidioşilor; dar indiferenţa singură ar fi negativă fără prezenţa unei persoane iubite, numai ea în stare să atragă ca un magnet mersul nostru. Vocaţia devenirii, în sfârşit, înseamnă să faci să vină sau să se întâmple viitorul şi asta pentru simplul motiv că timpul este ireversibil şi accentul lui tonic este pus pe viitor; tensionată spre ziua de mâine, aplecată asupra a ceva-ce- nu-este-încă pe care îl prezentifică în orice clipă, devenirea este esenţialmente futuriţie; şi, aşa cum alterarea îl aduce pe Celălalt ce rezultă din transformarea Aceluiaşi, aşa cum succesiunea aduce noul ce rezultă din actualizarea posibilelor, tot aşa devenirea constă în a deveni ceva, una sau alta. Intuiţia ce ratifică direcţia ireversibilă a devenirii în loc să gândească în răspăr nu este oare considerată adesea o profeţie? De voie sau de nevoie, fie că-i place sau nu aventura, omul ce îmbătrâneşte va merge tot înainte. Totuşi, această orientare obligatorie a unei deveniri incapabile să revină (decât în amintire!) n-ar fi pentru viaţa morală decât o analogie, de n-ar fi iubirea: prin mijlocirea celui iubit, iubirea prezice acel nu-încă al copilului. «Să mergem în întâmpinarea vieţii» nu înseamnă doar: să accelerăm sau să călăuzim, prin travaliu, inevitabila sosire a viitorului, ci şi să mergem în întâmpinarea copilului şi a tot ceea ce va fi mai târziu, prin virtutea procreatoare a iubirii; acela care abundă în sensul devenirii afirmă astfel, dincolo de prezentul celui iubit, viitorul progeniturii.

Conştiinţa aflată în sensul cel bun, ratificând devenirea şi mişcarea, afirmând existenţa celuilalt, este o conştiinţă care spune *da:* da viitorului, da celui iubit; retrospecţia şi filautia şi grija

lui Tezeu afară din labirint, îl scuteşte pe Tezeu de ocolişurile prin dedalul încurcat al grijii, el este *via recta:* **încetând să se mai învârtească în loc, spărgând cercul, Tezeu găseşte calea rectilinie a curajului şi iubirii. Astfel Iubirea, asemeni lui Isus, ar putea spune: Eu sunt Calea, eytö eiţu iţ 686c;. Este adevărat că, o dată găsită, calea este imediat pierdută: dar ea nu este niciodată pierdută definitiv şi o regăsim în fiece clipă: căci impuritatea nu este niciodată o stare; căci nici un om care a păcătuit o dată nu merită definitiv titlul şi adjectivul calificativ de «impur». Nu este om, fie el oricât de blazat, oricât de corupt, care să nu fi zărit măcar o dată în viaţă, într-o clipă divină, Cetatea invizibilă, Kitiej - am spune mai bine: cetatea** *aproape* **invizibilă, cetatea** *abia* **vizibilă şi uneori, în mod misterios, audibilă, ale cărei clopote sună în imensitatea nopţii, cetatea candidă în care soarele de amiază nu lasă umbre asupra lucrurilor şi unde fecioara Fevronia, înveşmântată în lumină şi in curat, apare printre flori şi flamuri. «Urc..., totul e alb.»[27] Această cetate Kitiej de lumină se află în străfundul sufletelor**

Note

1. *On Singleness of Mind,* **Eseu introductiv la** *The Flashing Stream.*
2. *Psalmi,* **24, 4; 51, 3-12 (Vulg:** *Psalmi,* **50).** *Matei,* **5, 8. Cf.** *Facerea,* **20, 5 (trad. Edmond Fleg «Cu inimă curată şi cu mâini nevinovate...»** *Le Livre du Commencement,* **p. 71).**
3. **PASCAL, VI, 351. MONTAIGNE, II, 29. P. CHARRON,** *Les trois vérités,* **II, 11. SAINT FRANÇOIS DE SALES,** *Traité de l'amour de Dieu,* I, 12.

6. *Iov,* **25, 4.**
7. *Republica,* **IV, 432 e.**
8. *Epistola către Tit a Sfântului Apostol Pavel,* **1, 15. Cf. PLATON,** *Phaidros,* **250 c. PLOTIN,** *Enneade,* **I, 6, 9.**
9. *Banchetul,* **202 e: év ,uéo\|/ ôè ôv âţu|>OT£pcov auvTtppoi KTÂ. (cf. 204 b: ¡i£TO^b). Cf. PASCAL, VI, 352 şi 354; II, 72. Cf.** *Republica,* **V, 478 d (477 b: pEToeçù àyvolaç X£ Kai £7aaTfi|iriç).**
10. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour.*
11. *Banchetul,* **203 a.**
12. 'Ep¡it|v£"Û£iv, 202 e.
13. *Banchetul, 202* **e. Cf. 203 a: 0£Ôç avOpcmco où ¡ilyv'uxai... L\)v5£opoç:** *Republica,* **VII, 520 a;** *Legi,* **XI, 921 c.**
14. *Fizica,* **VIII, 5, 256 b, 24-27.**
15. *Timotei,* **1,5 (cf. : „...dragostea din inimă curată, din cuget bun şi din credinţă nefăţamică...").**
16. *Histoire littéraire du sentiment religieux...* **III, p. 528 (după SAINT-JURE,** *Vie de Renty,* **p. 292).**
17. Schrecker, p. 113.
18. *Banchetul,* **203 d.**
19. *Banchetul,* **205 b-c.**
20. *Banchetul,* **204 c.**
21. *Banchetul,* **211c. 'E(|)£^TÎÇ - èçai(|)vr|ç: 210 e.**
22. Ch. Van LERBERGHE, *La chanson d'Cve.*
23. *Pildele lui Solomon,* **9, 15. Cf. 21, 8.**
24. *Luca,* **9, 62.**
25. *Evolution créatrice,* **p. 318.**
26. Fénelon către contesa de Montberon, la 23 iunie 1702. Cf. 11 septembrie 1708: «Nu trebuie să ne uităm în urmă». Către D-na de

TABLA DE MATERII

Capitolul I

METAFIZICA PURITĂŢII

1. Puritatea inefabilă..... 11
2. Paradis pierdut sau viitor escatologic?..... 15
3. Puritatea începutului şi păcatul reînceputului 21
4. Deşteptarea minţii prin istorie..... 26

Capitolul II

DUALITATEA ŞI PURISMUL

1. Simbioza zădărnicită 40
2. Prohibiţia relaţiilor şi a contactului 45
3. Fobia alterităţii fizico-sociale; fobia acţiunii şi atimpului 51
4. Fobia trupului: moartea şi mortificarea..... 59
5. Reversibilitatea infecţiei, circularitatea curăţirii .. 69
6. Sufletul pur este bun pentru că este suflet, nu pentru că este pur 78
7. Dualul şi pluralul; Totul sau Nimic 87

Capitolul III

DE LA COMPLEXITATE LA CONFUZIE

1. Posologia complexităţii..... 95
2. încurcătura complicaţiei.....106
3. Tragedia confuziei 111
4. Confuzionismul..... 128
5. Maximalismul 134
6. Violenţa 141
7. Neputincioasă; ambivalenţă; falsă soluţie..... 144

Capitolul IV

ECHIVOCUL NESFÂRŞIT

1. Conştiinţa echivocului este o conştiinţă univocă . 161
2. Nici înger, nici fiară?..... 174
3. Organul-obstacol 178
4. Timpul şi ambiguitatea nesfârşit de ambiguă..... 189

Capitolul V

PURITATEA INIMII

1. Gradele conştiinţei 207
2. Intenţia piuă 212
3. Iubirea piuă 229
4. Inocenţa şi dramul cel drept.....236

loan Petru Culianu

în colecţia „Opere Complete“
IO AN PETRU CULIANU

vor apărea:

Studii româneşti I

Jocul de smarald (roman)

Gnosticism şi gândire modernă: Hans Jonas
Jocuri mentale. Istoria şi teoria culturii, epistemologie (studii şi eseuri)

dicţionarele

în curând, în colecţia

DICŢIONARELE NEMIRA:

Dr. Alfred Hârlăoanu

DICŢIONAR EXPLICATIV EBRAIC-ROMÂN

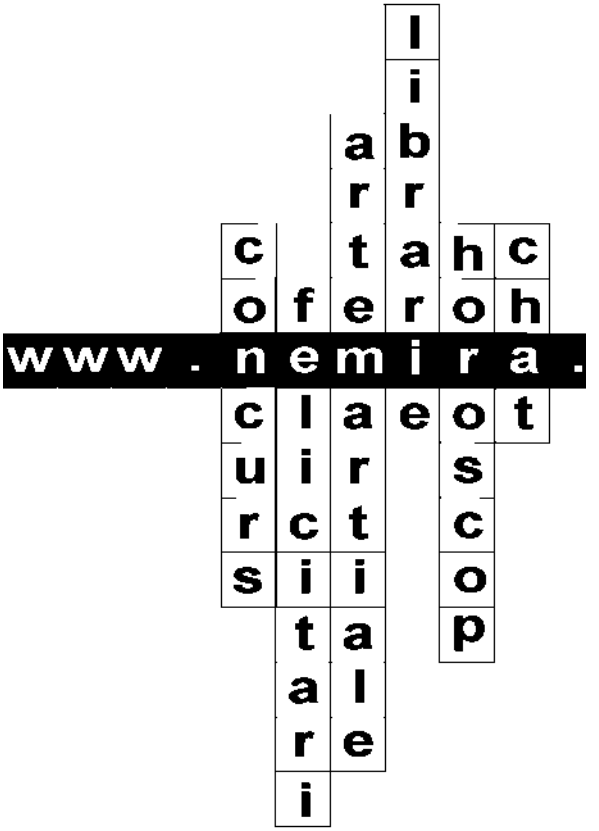
9

vol. II

Angela Bidu-Vrănceanu • Cristina Călăraşu

Liliana Ionescu-Ruxăndoiu • Mihaela Mancaş

Gabriela Pană Dindelegan

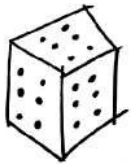


Orizontal:

1. Un portal care merită

Vertical:

1. Participi şi câştigi
2. Le scrii celor dragi
3. Lupţi şi te aperi
4. Intri şi cumperi cărţi
5. Afli ce-ţi rezervă astrele
6. Stai la palavre cu

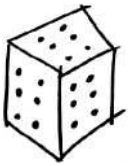


în curând

Zoe Petre
CETATEA GREACĂ

Vlad Nistor
REDEFININD SFÂRŞITUL
9

Eugen Istodor
OAMENI CU CARE AS MURI DE GÎT
9



în curând

Caius Dobrescu
SEMIZEI SI RENTIERI
9

Ioan Stanomir
REACTIUNE SI CONSERVATORISM

loan Petru Culianu

în colecţia „Opere Complete“ IO AN

au apărut volumele:

1. Eros şi magie în Renaştere. 1484
2. Călătorii în lumea de dincolo
3. Mircea Eliade
4. Gnozele dualiste ale Occidentului
5. Pergamentul diafan. Ultimele povestiri
6. Psihanodia
7. Experienţe ale extazului

în curând, în colecţia
TOTEM:

Moshe Idel
CABALA
Traducere din limba italiană de CLAUDIA DUMITRIU

Marcel Granet
CIVILIZAŢIA CHINEZĂ
Traducere din limba franceză de ADRIANA MITU

totem

în curând, în colecţia TOTEM

Roger Caillois
MITUL SI OMUL
9
Traducere din limba franceză de LIDIA SIMION

Michel Onfray
RAŢIUNEA GURMANDĂ
FILOZOFIA GUSTULUI
Traducere din limba franceză de
CLAUDIA DUMITRIU şi LIDIA SIMION

Elias Canetti
MASELE SI PUTEREA
9
Traducere din limba germană de AMELIA PAVEL

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: DAN PETRESCU
Tehnoredactare computerizată: LUMINIŢA CATANĂ

Apărut 2000, Bucureşti
Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor